N° 40. JANVIER 1923.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

Les sacrements dans la vie spirituelle

(suite)

V

Les cérémonies des sacrements

On appelle ainsi les rites accidentels que l'Église a coutume d'employer dans l'administration solennelle des sacrements. Ils diffèrent de ceux-ci de deux manières, et parce qu'ils ne sont pas de droit divin mais d'institution ecclésiastique, et parce que leur fin directe n'est pas de conférer la grâce sanctifiante *ex opere operato,* mais de promouvoir la vénération et le respect dus aux sacrements ; d'achever notre instruction spirituelle et de nourrir en nous la véritable dévotion.

Le concile de Trente déclare que la Sainte Église a reçu du Christ le pouvoir perpétuel d'établir ou d'échanger, tout en sauvegardant la substance des sacrements, ce qu'elle jugera opportun, selon les circonstances, pour

assurer la vénération de ces rites divins et l'utilité des fidèles (1).

Ces cérémonies contribuent puissamment à la majesté du culte, car notre religion et notre piété sont exposées à s'affaiblir et à languir si elles ne sont pas aidées et soutenues par la magnificence des solennités extérieures. D'autre part, en excitant l'attention des fidèles, les cérémonies conduisent l'esprit à une intelligence plus profonde des saints mystères. C'est pourquoi le Catéchisme du concile de Trente, après avoir expliqué que leur première utilité est de nous porter à traiter saintement les choses saintes, ajoute : « Elles servent encore à montrer et à mettre en quelque sorte devant les yeux l'effet qu'opère le sacrement et à imprimer dans l'âme des fidèles l'idée de la véritable sainteté, et ensuite elles élèvent l'esprit de ceux qui les voient et qui les observent avec soin jusqu'à la pensée des sublimes réalités, et excitent en eux la foi et la charité (2). »

Ce sera donc une manière utile de clore notre modeste étude (3) que de signaler, à grands traits, les enseignements que contiennent les cérémonies des sacrements et l'efficacité intérieure qu'elles ont par rapport à nos âmes.

1. *Les enseignements de ces cérémonies.* — Elle réalisent à merveille ce que saint Thomas requiert pour notre instruction surnaturelle. Puisque notre mode normal de connaître est de monter du visible à l'invisible, du sensible au spirituel, la meilleure méthode pour enseigner les vérités du salut et faire comprendre les effets intimes de la grâce, c'est de frapper les regards et l'imagination par

(1) Sess. XXI, c. 2. — Cf. sess. VII, can. 13.

(2) Catechism. Conc. Trident., P. II, n. XVI.

(3) Pour une étude théologique, cf. notre volume *De Sacramentis in communi, de SS. Eucharistia ac de novissimis.* Paris, Lethielleux, 1922.

un ensemble de rites expressifs qui obligent l'esprit à réfléchir et à pénétrer peu à peu dans l'intérieur de nos saints mystères. Telle est précisément la méthode qu'emploie l'Église dans l'institution de ces cérémonies.

On peut considérer en elle la signification littérale et la signification mystique. La première a trait à l'intelligence du sacrement lui-même, de ses éléments constitutifs et de ses effets immédiats : que l'on examine attentivement les rites liturgiques qui accompagnent chacun des sacrements, et l'on aura vite saisi la portée de la matière et de la forme, la valeur d'une ablution ou d'une onction.

La signification mystique est plus profonde, elle vise spécialement les applications à notre vie spirituelle, que l'Église se préoccupe sans cesse de rendre plus pleine, plus intense et plus féconde.

Entrons dans quelques détails.

L'examen des cérémonies du baptême suffira pour nous donner une idée de ces hautes et si pratiques leçons.

Saint Bernard compare la consécration du chrétien avec la consécration d'une église, et il tire de ce rapprochement de très intéressantes applications pour la vie spirituelle (1). Voyons donc ces analogies, en suivant pas à pas le Rituel Romain et le Pontifical (2).

*
* *

Pour la consécration, l'évêque arrive à la porte de l'église, mais il n'entre pas tout de suite, il faut une préparation laborieuse et pleine de mystère : il commence les

(1) S. Bernard, Serm. I *de Dedicatione Ecclesiae*, P. L., CLXXXIII, 518-521.

(2) Rituale Romanum, *de Baptismo*; Pontificale Romanum, *de Ecclesiae dedicatione seu consecratione.*

prières, il fait le tour de l'édifice, il revient à l'entrée, il asperge les murs, il renouvelle les supplications, toujours très longues, enfin, avec la crosse, il trace un signe de croix sur la partie inférieure de la porte, en disant : *Ecce crucis signum, fugiant phantasmata cuncta* : voici le signe de la croix, que tous les fantômes s'enfuient. Alors seulement, les portes s'ouvrent, pour permettre l'accès dans l'intérieur.

On remarquera ce symbolisme : ce n'est que par la croix que l'on pénètre dans l'église, et c'est par elle aussi que l'on arrive au ciel.

Dans le baptême cérémonies, analogues. Avant d'entrer dans le temple de l'âme, le prêtre doit, pour ainsi dire, en faire le tour, par ces rites multiples et compliqués. Il souffle sur le visage, pour chasser l'esprit immonde, puis il fait le signe de la croix sur le front de l'enfant, comme l'évêque l'a fait sur la porte de l'église, et il dit : *Accipe signum crucis* : Reçois le signe de la croix.

Maintenant, il faut ouvrir les portes de l'âme, et, comme ces portes sur le monde extérieur sont les sens, le ministre de Dieu accomplit sur les narines et les oreilles des cérémonies qui doivent ouvrir nos facultés au Créateur, et il conclut par cette parole de vie : *Eppheta* : Ouvrez-vous !

Et, pour que Dieu reste toujours dans ce temple et que le démon n'y rentre jamais plus, le prêtre demande : Renoncez-vous à Satan, à ses pompes et à ses œuvres ? Et le parrain répond au nom de celui qui va être baptisé : J'y renonce !

Tout ce long cérémonial nous rappelle que, depuis la chute, le démon exerce sur la créature corporelle un pouvoir néfaste et redoutable. S'il a fallu tant d'efforts pour le chasser, qu'on évite bien désormais de le laisser rentrer, et il faudrait parfois si peu de chose, un regard coupable, une mauvaise pensée... Que Dieu seul reste roi dans l'âme, comme il l'est dans l'église.

*
* *

Après que le pontife est entré dans le temple, il doit de nouveau multiplier les supplications, il accomplit divers rites, et il procède enfin à la consécration de l'autel par une série d'onctions.

Dans le baptême aussi le prêtre consacre une pierre d'autel, que le chrétien devra toujours honorer. Notre autel intérieur, comme l'explique saint Bernard, c'est le *cœur*; et c'est pourquoi le ministre fait une onction en forme de croix sur la poitrine, qui protège le cœur, pour rappeler que nous sommes la chose sainte du Seigneur, *sanctum Domino*, que nos affections sont réservées, que la première et la meilleure part est à Dieu, que de cet autel doit monter fréquemment vers le ciel la prière et le sacrifice... Au monde et au démon qui le tente le chrétien devra toujours répondre : Je respecte ma pierre d'autel, je suis un consacré!

L'évêque, ensuite, fait l'aspersion de l'autel, du pavé, des murs de l'église, comme pour les purifier.

Il y a dans le baptême une aspersion plus profonde qui va laver l'autel, le pavé, les murs de l'âme, c'est-à-dire tout son être et toutes ses facultés. Quand le prêtre a versé l'eau, en disant : Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, l'âme est entièrement blanchie, plus agréable à Dieu que les splendides cathédrales; elle reçoit, avec la grâce, la jeunesse, la beauté, la splendeur, elle devient le miroir brillant et fidèle dans lequel Dieu peut s'admirer, pour ainsi dire, et se reconnaître. Et la famille céleste, l'adorable Trinité, se penche vers le jeune baptisé, comme pour se contempler en lui, et semble dire : Réjouissons-nous, un enfant nous est né!

Avant de terminer la consécration de l'église, le pontife

doit bénir et placer le ciment. Chez nous, le ciment c'est cette charité que la grâce du baptême apporte avec elle et qui doit sceller notre union avec le Dieu Sauveur. Nous prendrons soin que ce ciment ne tombe jamais, et que les pierres de l'édifice spirituel, au lieu d'être dispersées, restent étroitement et fortement unies (1).

La charité est figurée aussi par le cierge allumé qui est remis au baptisé. Il nous enseigne que la foi vive et la charité ardente ne doivent jamais s'éteindre dans notre vie, mais y brûler jusqu'à la fin; et c'est pourquoi, à l'heure de la mort, un autre cierge sera placé encore entre nos mains, comme pour éclairer notre dernière agonie et nous rappeler que notre âme doit s'unir à Dieu, ainsi que la flamme s'unit à la flamme et que l'amour s'unit à l'amour.

*
* *

L'évêque doit placer des reliques dans l'autel qu'il a consacré. Dans le baptême, le prêtre, après avoir versé l'eau régénératrice, fait sur la tête de l'enfant une nouvelle onction avec le saint chrême, et il marque de nouveau le chrétien, pour l'obliger à se souvenir qu'une relique intérieure, profonde, incorruptible, s'est gravée au fond de son âme, le *caractère* baptismal. Le premier des sacrements est aussi le premier qui imprime un sceau éternel. Le rite sensible passe aussitôt que les paroles sont prononcées; (2) la grâce, hélas! peut disparaître et souvent

(1) Sur la signification symbolique du ciment, voir S. Bernard *Serm.* cit. ; P. L., CLXXXIII, 521.

(2) Les théologiens distinguent dans les sacrements ce qui est *signe* seulement, c'est-à-dire le rite sensible qui passe, *sacramentum tantum* ; ce qui est seulement signifié et produit, c'est-à-dire la grâce, *res tantum* ; ce qui est à la fois signifié par le rite et signe d'un effet ultérieur, *res et sacramentum* : ainsi le coractère est signifié par les

disparaît, les dispositions changent très souvent, mais le caractère demeure immuablement. Voilà, comme nous l'avons expliqué précédemment, la *relique* immortelle contre laquelle ne pourront jamais rien ni l'ingratitude, ni l'apostasie; qui restera dans les déserteurs et jusque dans les réprouvés pour leur opprobre, et dans les héros et les élus pour leur gloire et leur félicité (1).

C'est ainsi que toutes les cérémonies semblent redire : *Sancti estote, quoniam ego sanctus sum* : Soyez saints, parce que moi, votre Dieu, je suis la sainteté!

Enfin, l'église consacrée et le fidèle baptisé sont placés tous les deux sous le patronage d'un saint. C'est à Dieu directement que nos temples sont dédiés, de même que c'est vers Dieu seul que monte le sacrifice auguste de nos autels; mais il convient d'honorer aussi les amis du Seigneur, et c'est pourquoi le temple peut porter le vocable d'un saint, comme la messe est offerte en l'honneur des bienheureux (2). Pareillement, dans le baptême, c'est au Seigneur que l'enfant est voué et dédié, mais il doit être abrité sous la protection d'un serviteur de Dieu, dont il devra reproduire en lui l'image et les vertus.

Le titulaire d'une église a sa statue dans le temple; notre patron de baptême aura dans notre âme sa statue ou son image toujours vivante, si nous savons pratiquement le prendre pour modèle et régler notre conduite d'après la sienne. Saint Jean Damascène inculquait fortement cette vérité aux chrétiens de son époque : « Honorons les saints, disait-il, en leur érigeant des statues et des images visibles, mais efforçons-nous d'être nous-mêmes leurs statues et

cérémonies et il signifie à son tour les grâces d'état. Cf. notre ouvrage, *Tractatus dogmatici*, t. IV, *de Sacramentis*, etc., p. 89, ss.

(1) Voir ce que nous avons dit précédemment : « *Comment les sacrements transforment notre âme par l'impression du caractère.* »

(2) Cf. Conc. Trident., sess. XXII, cap. 3.

leurs images vivantes par l'imitation de leurs vertus (1). »

Voilà, dans une rapide vue d'ensemble, les principaux enseignements des cérémonies baptismales. Nous n'avons pas ici à descendre à l'examen détaillé de chacun des autres sacrements, mais nous conseillons aux pieux fidèles qui ont à recevoir l'un ou l'autre de ces instruments du salut de s'y préparer par la méditation des paroles et des rites de la sainte liturgie, et nous leur souhaitons de comprendre et d'apprécier de plus en plus la valeur et la *force* de ces cérémonies augustes, VIM *caeremoniarum*, comme parle le Catéchisme du concile de Trente (2).

2. *L'efficacité spéciale de ces cérémonies.* — Les paroles mêmes de la liturgie attribuent à ces rites des effets merveilleux. Cette efficacité n'est pas, comme celle des sacrements, *ex opere operato*, par la position même du rite ; elle est par voie d'*impétration*, dans ce sens que ces prières méritent toujours d'être exaucées et d'obtenir un bien spirituel. C'est ce que fait excellemment ressortir saint Thomas : « Les prières récitées dans l'administration des sacrements sont adressées à Dieu, non pas au nom d'une personne privée, mais au nom de toute l'Église, dont les prières méritent d'être exaucées par Dieu (3). »

En employant ces formules, nous faisons valoir devant Dieu une puissance irrésistible, le langage de son Épouse, toujours agréable à son cœur, toujours aimée, et à laquelle il ne sait rien refuser et qui lui parle en des termes dont il est lui-même l'inspirateur (4).

(1) S. J. DAMASC., *Fid. Orthod.*, lib. IV, c. XV ; P. G., XCIV, 1168.

(2) P. II, n. XVI.

(3) « Orationes quae dicuntur in sacramentorum collatione proponuntur Deo, non ex parte singularis personae, *sed ex parte totius Ecclesiae, cujus preces sunt apud Deum exaudibiles.* » S. THOMAS, III^a P., q. 64, a. 1, ad 2.

(4) Ernest Psichari, revenu à Dieu, avait tout de suite compris

Nous citerons, comme exemple de cette éloquence admirable des textes liturgiques, les prières de la recommandation de l'âme, qui accompagnent l'administration des derniers sacrements. L'Église déploie toutes ses tendresses de mère et elle invoque toutes les raisons qui peuvent contribuer à nous défendre devant notre Juge. Elle plaide les circonstances atténuantes, rejette la faute sur l'ignorance, l'impétuosité de la jeunesse et des passions ; si elle ne peut tout innocenter, elle fera des aveux, mais elle tient en réserve un dernier argument qui lui paraît décisif.

Oui, mon Dieu, je l'avoue, cet enfant que je vous recommande est coupable ; il a péché, c'est vrai, mais il a eu la foi, et à ce titre je demande grâce pour lui. *Licet enim peccaverit... sed credidit.* Voilà notre suprême ressource à l'heure de la mort. Si le chrétien a eu ses tristes égarements, du moins, il n'a pas renié le Père, le Fils et le Saint-Esprit, il a cru, il a eu le zèle de Dieu et il a fidèlement adoré Celui qui a créé toutes choses (1).

A nos faibles catholiques d'aujourd'hui, tentés d'abandonner les pratiques de leur religion ou de rougir de leur foi, il faudrait rappeler ces leçons de la liturgie, afin qu'ils ne donnent pas d'avance un démenti à l'Église, mais qu'ils puissent répéter avec elle, au dernier moment : Mon Dieu, j'ai cru, je crois encore, j'espère le pardon, je ne serai pas confondu éternellement.

cette valeur du langage liturgique. « Le dimanche, il allait à la grand'messe à Notre-Dame-du-Vœu et suivait l'office dans son grand livre, son missel. Il avait l'amour de la liturgie et en aimait à la fois le sens profond et la fixité. L'office divin lui apparaissait comme la principale source de la méditation. Il avait besoin de suivre, jusque dans son oraison privée, le cycle liturgique. Ce soldat était défiant sur ce que la prière pouvait avoir de trop individuel, et voulait se sentir uni à l'Église, soumis à l'ordre de pensées qu'elle avait établi. »

A.-M. Goichon, *Ernest Psichari d'après des documents inédits*, p. 298.

(1) Rituale Romanum, *Commendatio animae.*

*
* *

En même temps qu'elles agissent auprès de Dieu par voie d'impétration, les cérémonies des sacrements, avec tout ce cadre de supplications liturgiques, inclinent le Seigneur à nous faire miséricorde et à nous accorder ses grâces.

Elles ne sauraient nous infuser la grâce *sanctifiante* ni remettre nos fautes graves, car tout cela est l'effet propre des sacrements. Il n'appartient pas non plus à l'Église d'attacher à ses rites la vertu de conférer directement la grâce *actuelle* ou de remettre le péché véniel indépendamment de nos dispositions. Voici donc en quoi consiste leur valeur : parce qu'elles sont accomplies au nom de l'Église, elles nous obtiennent de Dieu des secours surnaturels, qui exciteront en nous les bons mouvements de foi, d'espérance, d'amour, de repentir; et, si nous savons en faire notre profit, nous en aurons de plus abondants, et notre âme, répétant ces actes de charité et de pénitence, reçoit peu à peu la rémission de ses péchés véniels.

C'est ainsi que leur efficacité est double : en tant qu'elles provoquent nos actes de piété et de dévotion envers Dieu et les choses divines, elles nous disposent à recevoir du Seigneur de nouvelles grâces actuelles, et en tant qu'elles excitent et développent en nous les mouvements de contrition et de charité, elles contribuent à la rémission des péchés véniels et de la peine qui leur est due.

Il faut, pour comprendre cette doctrine, se rappeler qu'il y a dans le péché véniel et le mal de la *coulpe* et le mal de la *peine*. La coulpe ici n'est pas une rupture de l'amitié divine : le péché véniel ne détourne pas de la fin dernière, ne met pas en dehors de la voie, laisse subsister tout entière la charité et l'orientation de notre vie vers

Dieu ; mais il introduit un arrêt dans la marche vers le terme suprême, un froissement dans l'amitié, un certain désordre qui gêne l'harmonie surnaturelle. Lorsque l'homme fait un acte de déplaisir de cette faute et un acte de complaisance en Dieu ou d'amour de Dieu, il rétablit l'ordre et reprend sa course normale. Ainsi, pour effacer la coulpe, il n'est point nécessaire de recourir à un sacrement qui infuserait la grâce sanctifiante, mais, puisque l'homme est déjà justifié, il suffit d'un bon mouvement surnaturel, que nous accomplissons sous l'influence de la grâce actuelle. Les cérémonies sacramentelles, en nous disposant à recevoir ces secours divins et en provoquant ces pieux mouvements, contribuent à la rémission de la coulpe dans le péché véniel.

Quant à la peine, elle est temporelle et légère, et proportionnée au degré de la coulpe elle-même : elle nous est remise, quand celle-ci est effacée, dans la mesure de nos dispositions, tout entière même si notre générosité est sans réserve. Nos cérémonies et nos sacramentaux peuvent donc aider à la remise de la peine en excitant les actes surnaturels dont nous avons parlé.

*
* *

Voilà les inépuisables ressources que le Christ et l'Église tiennent à notre disposition : pour la rémission du péché originel et du péché mortel, les sacrements des morts ; pour l'augmentation de la grâce sanctifiante, les sacrements des vivants ; pour la rémission du péché véniel et l'acquisition des grâces actuelles, les cérémonies de la sainte liturgie, sans parler des autres moyens innombrables qui appliquent au monde les bienfaits de l'Incarnation et de la Rédemption.

Louange sans fin, reconnaissance éternelle au Christ Sauveur, Dieu du berceau, qu'il bénit par le baptême ; Dieu de notre vie tout entière, qu'il embellit et féconde par ses divers sacrements ; Dieu de notre mort, qu'il console et qu'il transfigure par la pénitence, le viatique et l'extrême-onction ; Dieu de notre résurrection glorieuse, dont les sacrements sont la promesse et le gage ! Leur contact nous a consacrés pour l'éternité, et la terre et le ciel réclameraient, s'écrie saint Ephrem, si la résurrection était refusée aux justes (2). C'est vers elle que tendent nos sacrements et c'est en elle que leurs effets suprêmes seront consommés.

Profiter des sacrements et des cérémonies saintes qui les accompagnent, c'est donc s'unir au Christ Rédempteur, pénétrer dans son intérieur, s'associer à sa vie, recevoir l'espérance et déjà le commencement de sa félicité.....

Fr. Édouard Hugon, O. P.
Rome, Collège Angélique.

(1) Cf. S. Thom., III[a] P., q. 87, a. 3, c. et ad 3.
(2) « Terra et coelum reclamarent, si justis resurrectio negaretur. » S. Ephraem, *Hymn. Nisib.*, 73, str. 1.

Les mandataires de l'Église pour la louange divine

Qui dit *liturgie*, nous l'avons fait remarquer, dit œuvre publique, œuvre sociale, à laquelle tous les membres du peuple chrétien sont appelés à prendre part. Par conséquent la louange liturgique de l'Église, telle qu'elle a été décrite dans l'article précédent (1), est pour tous les fidèles sans distinction, puisque la louange est le devoir de tout homme qui se tourne vers Dieu. Aussi dans les premiers temps du Christianisme était-ce la communauté tout entière qui s'associait à l'Office divin naissant. Nous en avons des traces dans les plus anciens écrits chrétiens qui nous soient parvenus en dehors des livres du Nouveau Testament. La *Didachè* en particulier, qui est de la fin du I^er^ siècle, est un document fort précieux pour les quelques prescriptions liturgiques qu'il nous a conservées. C'est à la communauté chrétienne en son entier et non pas seulement à une élite que sont adressés ces avis, et l'on y trouve l'indication d'une prière en commun, dans sa simplicité toute primitive : « Ne priez pas comme les hypocrites, mais de la manière que le Seigneur a ordonnée dans son Évangile : « Priez ainsi :

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, septembre 1922, p. 434 et suiv.

Notre Père qui es au ciel,
Que ton nom soit sanctifié,
Que ton royaume arrive,
Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel;
Donne-nous aujourd'hui le pain nécessaire à notre existence,
Remets-nous notre dette
Comme nous remettons aussi la leur à nos débiteurs,
Et ne nous induis pas en tentation,
Mais délivre-nous du mal »;
Car à toi est la puissance et la gloire dans les siècles!

Priez ainsi trois fois par jour (1). »

Voici donc comme un embryon de prière officielle, à laquelle est convié le peuple chrétien trois fois par jour. Ailleurs il s'agit de la réunion hebdomadaire, au « jour dominical du Seigneur », expression que l'on rencontre ici pour la première fois comme désignant le premier jour de la semaine, appelé depuis lors *dimanche* : « Réunissez-vous le jour dominical du Seigneur, rompez le pain et rendez grâces, après avoir d'abord confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur. » (2) C'est la synaxe eucharistique, et l'on nous donne même une formule d'action de grâces, suivie de cette prière pour l'Église, si impressionnante en sa concision : « Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les montagnes, a été recueilli pour devenir un seul tout, qu'ainsi ton Église soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume, car, à toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles! » (3)

Ces témoignages ne font d'ailleurs que corroborer un

(1) *Didachè*, VIII, traduction Hemmer, les Pères apostoliques, t. I, p. 15-17 (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme).
(2) *Didachè*, XIV, l. c., p. 25.
(3) Ibid., IX, l. c., p. 17.

texte des Actes des Apôtres qui nous montre l'Église naissante, au lendemain même de la Pentecôte, pratiquant cette unanimité dans la prière, dans la participation au mystère sacré et dans la louange divine : « Tous persévéraient dans la doctrine des Apôtres et la communauté fraternelle, dans la fraction du pain et les prières. » (1)

Cependant cette unanimité absolue était trop belle pour pouvoir durer toujours, et la croissance même du peuple chrétien devait bientôt mettre obstacle à l'assiduité journalière de tous aux réunions de la prière. D'autre part il importait qu'une continuité régulière fût assurée à la louange divine, ce qui ne pouvait être réalisé que par une élite, et telle est l'origine de ce que nous appelons *les mandataires de l'Église*.

De tout temps d'ailleurs il y a eu des hommes consacrés, séparés de la masse et voués au culte divin. Les païens ont eu leurs prêtres et leurs prêtresses. Les Juifs avaient reçu de Dieu même toute une organisation pour le culte officiel, et il y avait parmi eux une race sacerdotale, issue de la famille d'Aaron, tandis que la tribu de Lévi fournissait des ministres inférieurs, dévoués au service du Temple : « Ils n'auront point part, avait dit le Seigneur, aux possessions de leurs frères : car Dieu lui-même est leur héritage. » (2)

A plus forte raison, dans l'Église chrétienne, devait-il y avoir des hommes distingués de la masse et consacrés uniquement au service de Dieu. C'est là, en effet, plus que partout ailleurs que les fonctions saintes du prêtre et du religieux ont été nettement fixées. Appartenir à Dieu seul et le louer comme représentants et mandataires du monde entier, telle est leur tâche sublime.

Les Apôtres dès le principe le comprirent si bien, que,

(1) Act., II, 42.
(2) Num., XVIII, 20.

contraints par le nombre croissant des fidèles de se décharger sur les diacres d'une part de leur ministère, ils gardèrent pour eux le soin de la prière et de l'annonce de la parole divine : *Nos vero orationi et ministerio verbi instantes erimus* (1). Et par la prière il faut entendre ici la prière liturgique, à laquelle les pontifes, les prêtres et plus tard les ministres inférieurs eux-mêmes ont toujours été en premier lieu dévoués. Tellement il est vrai que l'Office divin, pour les hommes consacrés à Dieu, occupe la première place, car il importe que « Dieu soit premier servi ». Dès lors c'est l'univers entier qui est représenté, quotidiennement et à chaque heure du jour, à cette grande œuvre de la louange divine, par une élite qui se compose des prêtres et des clercs engagés dans les ordres sacrés. Sans doute, le plus souvent, par le fait des circonstances, cette dette de la prière liturgique est acquittée d'une façon individuelle ; mais l'Office divin n'en demeure pas moins toujours une œuvre de l'Église, qui loue son Époux divin par les lèvres de ses prêtres et qui prie pour la communauté entière des fidèles. D'ailleurs n'y a-t-il pas dans chaque diocèse un Chapitre cathédral, une Collégiale, où la célébration officielle des Heures canoniques a gardé ses droits? Tous les prêtres, tous les diacres, tous les sous-diacres d'une Église, s'ils ne peuvent être réunis de corps, communient au moins de cœur et d'âme à la même louange, et ainsi se crée autour du monde un réseau de prière qui l'enserre et le soutient, en même temps qu'il relie entre elles toutes les âmes fidèles et les garde de l'isolement. « Heureux, dit Dom Guéranger, celui qui prie avec l'Église, qui associe ses vœux particuliers à ceux de cette Épouse, chérie de l'Époux et toujours exaucée ! Et c'est pourquoi le Seigneur Jésus nous a appris à dire : *notre Père*, et non

(1) Act., VI, 4.

mon Père ; donnez-nous, pardonnez-nous, délivrez-nous, et non *donnez-moi, pardonnez-moi, délivrez-moi.* Aussi pendant plus de mille ans, voyons-nous que l'Église, qui prie dans ses temples sept fois le jour et encore au milieu de la nuit, ne priait point seule. Les peuples lui faisaient compagnie, et se nourrissaient avec délices de la manne cachée sous les paroles et les mystères de la divine Liturgie. » (1)

Néanmoins il était difficile d'attendre du peuple chrétien en général une continuité dans la prière liturgique capable d'assurer, d'une façon ordinaire, la célébration de l'Office divin. D'autre part il est certain que, depuis le XIII[e] siècle environ, la récitation privée du bréviaire a prévalu parmi les clercs séculiers et est devenue l'usage commun. Mais de très bonne heure avaient surgi des légions de fidèles, désireux de faire plus que le devoir ordinaire et de se consacrer à Dieu. Ils formaient comme une catégorie mitoyenne entre les clercs et les simples laïques : on les appelait les parfaits, les ascètes, les moines et les vierges. Dès le III[e] siècle, alors que sévissait cruellement la persécution violente contre l'Église, les solitudes d'Égypte et de Palestine se peuplèrent de cellules où vivaient des hommes retirés du monde, voués à la prière et à la pénitence. Dans les grandes villes comme Jérusalem, Antioche, Alexandrie, la vie parfaite gardait ses droits, et de pieux fidèles, tout en demeurant au milieu du monde, n'en pratiquaient pas moins toutes les vertus monastiques.

Or il est très remarquable que le concept d'une vie parfaite, c'est-à-dire totalement vouée à Dieu et à son service, s'allia dès le principe à celui de la louange solennelle et liturgique. Les solitaires dans leurs déserts, les *monazontes* et les *parthenae* au sein des communautés chrétiennes d'Orient eurent toujours comme occupation première la sainte

(1) Dom Guéranger, *Année liturgique*, Préface générale.

psalmodie. Ils en devinrent comme les dépositaires attitrés, représentant la grande voix de l'Église chrétienne, dont ils sont les vrais mandataires pour la louange divine. A certaines heures, rapporte Pallade, l'auteur de l'*Histoire Lausiaque*, les chants sacrés retentissaient dans la solitude de toutes parts : « On se serait cru, dit-il, en Paradis. »

Cette tradition de louange est demeurée l'œuvre monastique par excellence et elle a été recueillie fidèlement par les grands législateurs des moines, tant en Orient qu'en Occident. Ainsi le grand devoir catholique de la prière officielle se trouvait-il assuré, et si les charges d'un ministère absorbant ont peu à peu éloigné les prêtres et les clercs de la célébration solennelle et quotidienne de l'Office divin, ils ont été suppléés dans cette œuvre par les moines ou les chanoines réguliers. La Sainte Église leur en a confié la charge, ainsi qu'il apparaît dès le VI^e^ et le VII^e^ siècle, lorsque les papes appellent les moines auprès des grandes basiliques romaines, afin que la tâche officielle de la louange divine soit par eux fidèlement remplie. Durant des siècles ils n'y ont point manqué, et les plans de l'ancienne Rome en témoignent par la mention qu'ils font des grands monastères basilicaux voisins de Saint-Pierre du Vatican, de Saint-Jean de Latran, de Saint-Laurent *in agro Verano* ou de Saint-Paul-hors-les-murs. Cette dernière basilique a conservé son chœur de moines et ce sont encore les fils de saint Benoît qui gardent le corps sacré du grand Apôtre.

En dehors de la Ville sainte les centres de prière se multipliaient quasi à l'infini. « Le sol de la Chrétienté, écrit encore Dom Guéranger, était couvert d'églises et de monastères qui retentissaient, le jour et la nuit, des accents de la prière sacrée des âges antiques. Tant de mains levées vers le ciel en faisaient descendre la rosée, dissipaient les orages, assuraient la victoire. Ces serviteurs et ces servantes du Seigneur, qui se répondaient ainsi dans la louange

éternelle, étaient députés solennellement par les sociétés encore catholiques d'alors, pour acquitter intégralement le tribut d'hommages et de reconnaissance dû à Dieu, à la glorieuse Vierge Marie et aux Saints. Ces vœux et ces prières formaient le bien commun ; chaque fidèle aimait encore à s'y unir ; et si quelque douleur, quelque espérance, le conduisait parfois au temple de Dieu, il aimait à y entendre, à quelque heure que ce fût, cette voix infatigable qui montait sans cesse vers le ciel pour le salut de la Chrétienté (1). »

La Réforme, les révolutions impies ont fait disparaître en grand nombre les centres monastiques, et cependant les ennemis de Dieu n'ont pas réussi à faire taire la voix de la louange, qui de nos jours semble renaître de toutes parts. Les cloîtres de moines se multiplient, les monastères de chanoines réguliers gardent les vieilles traditions de la louange solennelle, des couvents de Prêcheurs et de Mineurs se répandent en grand nombre, tandis qu'en maintes églises la voix des vierges consacrées monte sans cesse vers Dieu. Tous sont mandataires de la sainte Église, et ils consacrent leur vie à prier au nom de leurs frères. On le rappelle aux moines au jour même de leur profession, alors qu'une formule du Rituel leur recommande de ne rien préférer à l'Office divin. Aux vierges consacrées le Pontifical romain donne l'investiture de la grande fonction à laquelle elles sont vouées : « *Accipite librum ut incipiatis horas canonicas et legatis Officium in Ecclesia Dei. In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.* » (2) La mission des uns et des autres est ainsi reconnue solennellement par l'Église, et, comme la louange est d'autant plus parfaite que ceux qui s'en acquittent sont plus saints, il suit de là

(1) Dom Guéranger, *Année liturgique*, Préface générale.
(2) *Pontificale romanum :* Consecratio virginum.

que les mandataires de l'Église sont tenus à une plus grande perfection de vie. Autrefois, dans la cérémonie de l'investiture du chantre, on se servait de cette formule : « *Vide ut quod ore cantas, corde credas : et quod corde credis, operibus comprobes.* Ce que vous chantez en votre bouche, veillez à le croire dans votre cœur : et ce que vous croyez, montrez-le par vos œuvres. » C'est tout un programme, et qui convient pleinement à ceux qui ont la noble charge de chanter l'Office divin.

D. J. DE PUNIET, O.S.B.

Doctrine de saint Thomas sur l'état religieux

On voudrait condenser en quelques pages la doctrine de saint Thomas relative aux états de perfection. L'enseignement du Docteur angélique se trouve consigné en plusieurs écrits rédigés aux environs de 1270 (1), au temps des luttes du clergé séculier contre les ordres mendiants. On peut ramener les idées du saint Docteur à trois chefs : la perfection chrétienne, les états de perfection, l'état de perfection religieuse.

I. — La Perfection

Si, en réalisant dans son activité les fins qui lui conviennent, l'homme se perfectionne et se parfait, il trouvera donc sa perfection ultime en atteignant sa fin dernière. C'est donc dans l'union à Dieu que réside la perfection de toute vie humaine. On le sait, c'est la vertu de charité qui, dès cette terre, opère cet achèvement plénier de toute vie morale (2).

(1) *De perfectione vitae spiritualis ; Contra retrahentes a religionis ingressu ; Quodlibeta* I-V ; II^{a} II^{ae}, q. 183-189. Voir Mandonnet et Destrez, *Bibliographie thomiste*, pp. xv-xvii, Kain, 1921.

(2) *De perf.*, cap. 1. — *Contra retrah.*, cap. 6. — II^{a} II^{ae}, q. 184, art. 1.

On ne dit cependant point par là que l'exercice des autres vertus soit accidentel, étranger à la vie spirituelle. Celle-ci se constitue par le développement harmonieux de toutes les vertus ; mais ces vertus ne sont achevées en perfection que par la charité, qui, les entraînant dans son orbite, les oriente vers Dieu et les ajuste, de la sorte, à notre fin surnaturelle.

La charité, de sa nature, comporte un maximum, car il faut aimer Dieu, le Souverain Bien, de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces. C'est là non un simple conseil, mais la loi impérieuse de toute vie chrétienne. On le conçoit d'ailleurs : la charité est le but vers lequel tendent toutes les autres vertus. Or un but veut être poursuivi intégralement : on doit mesurer l'emploi des moyens, mais on poursuit la fin sans mesure : quel médecin se contente de vouloir à demi la guérison de son client? (1)

Jusqu'à quel point la perfection est-elle réalisable? Certains degrés de la charité ne sont abordables par aucune créature. Aimer Dieu, non seulement autant que nous le pouvons, mais autant qu'Il le mérite, c'est le vœu de toute âme éprise de Dieu ; mais ce n'est là qu'un rêve. Pour embrasser l'infini, il faudrait un acte d'une portée infinie : quelle créature, même angélique, peut y prétendre? Dieu seul peut s'aimer à sa valeur.

Aimer Dieu, du moins, autant que nous le pouvons? Mais que pouvons-nous, pauvres humains? Au ciel, l'âme béatifiée réalise l'idéal de l'amour : s'unir actuellement et sans interruption à celui que l'on aime. Les élus ne con-

(1) *Contra retrah.*, cap. 6. — *Quodlib.* V, art. 18. — II^a II^{ae}, q. 184, art. 3. Nous sommes dispensé de développer ces idées fondamentales, après les remarquables études qu'a publiées ici même le R. P. Garrigou-Lagrange sur la perfection chrétienne.

naissent pas le morcellement de notre activité terrestre. Tant que nous sommes ici-bas, distraits par les multiples besoins de la vie, entravés par notre faiblesse native, nous ne pouvons sans cesse penser à Dieu ni traduire, en un acte ininterrompu, la charité qui nous anime. Toutefois, une certaine unification de notre vie nous reste possible. Nous pouvons d'abord, et nous le devons, rester unis à Dieu habituellement, en nous gardant du péché mortel, qui détruirait la charité en nous. Nous pouvons aussi, mais ceci n'est plus exigé, tendre, dans la mesure humainement possible, à l'union actuelle qui est le partage des âmes bienheureuses : unifier et simplifier notre vie, en évitant les soucis terrestres qui tendraient à émietter nos pensées et disperser nos affections (1).

On voit dès lors la place qu'occupent les conseils évangéliques dans l'économie de la sanctification. Si l'idéal auquel invite la charité est de viser à l'union des élus à Dieu, il est naturel que les âmes éprises de cette beauté se dépouillent de tout ce qui les empêcherait de vaquer librement aux choses divines ; c'est là le rôle des conseils, et spécialement des conseils de pauvreté, de continence parfaite et d'obéissance. Pour mieux aimer Dieu, on se privera des biens extérieurs, des jouissances corporelles et de l'usage de sa volonté propre (2).

Les conseils ne sont donc pas la perfection, mais un moyen de perfection. Celle-ci consiste dans la charité intérieure, vers laquelle sont orientées toutes les autres vertus : telle est la fin. Les conseils n'ont, dans l'œuvre de la sanctification, qu'un rôle instrumental : enlever les

(1) I^{a} II^{ae}, q. 3, art. 2, ad 4 ; *De perf.*, cap. 3-5 ; *De caritate*, art. 10 ; II^{a} II^{ae}, q. 24, art. 8, et q. 184, art. 2.

(2) *De perf.*, cap. 6.

obstacles, rendre ainsi plus aisée, plus dégagée la pratique de toutes les vertus. Qu'on ne dise donc pas : Pour observer les conseils, pour entrer en religion, il faut d'abord être exercé à la pratique des préceptes. Ce serait supposer les préceptes subordonnés aux conseils. Ce sont au contraire les conseils qui sont ordonnés à l'observation des préceptes et, par celle-ci, à la pratique de la charité (1).

La perfection de la vie chrétienne n'est donc pas essentiellement liée à la pratique des conseils. La sainteté n'est pas le privilège d'une caste d'initiés ; elle est accessible à toute âme de bonne volonté. Sans doute la charité parfaite nourrit en nous le désir de nous transformer en Celui que nous aimons, et nous amène à mépriser tout ce que nous avons, tout ce que nous sommes, pour réaliser cette transfusion désirée. Mais cet état d'âme est partout réalisable. Pour ne s'être pas dépouillé effectivement des jouissances de la vie, le chrétien engagé dans le mariage peut en rester détaché de cœur : cette disposition affective laisse sauve, en lui, la perfection de la charité. On aurait beau d'ailleurs être dépouillé des biens terrestres ; on peut y rester attaché, et gêner ainsi l'action de la charité ; le dépouillement n'a de valeur morale que s'il contribue au détachement intérieur, et la pauvreté n'est rien sans l'esprit de pauvreté (2).

II. — Les états de perfection

Et tout d'abord, quelle notion évoque le nom d'état, *status*, état de vie ? Etymologiquement, ce mot appliqué à

(1) *Contra retrah.*, cap. 6. — *Ibid.*, cap. 7. — *Quodlib.* IV, art. 23. — *Quodlib.* V, art. 19. — II^{a} II^{ae}, q. 184, art. 3. — Les rapports des conseils aux préceptes donnent lieu à certaines précisions qui débordent le cadre que nous nous sommes imposé dans cette étude. On trouvera ces questions traitées aux endroits cités en cette note, ainsi que dans *Quodlib.* IV, art. 24.

(2) *Quodlib.* III, art. 17. — *De caritate*, art. 11, ad 5.

l'homme implique le concept d'une position droite, c'est-à-dire d'une manière de se tenir conforme à la nature humaine ; ce mot enferme aussi l'idée de position stable, de soi immobile. Si quelque riche devient pauvre, on ne dira pas de lui qu'il a changé d'état de vie : les richesses sont extrinsèques à la nature humaine, et sont chose caduque. Au contraire, le mariage est un état de vie, parce qu'il est une condition d'existence stable, et connaturelle à l'homme (1).

D'où vient à l'état de vie son caractère de stabilité ? C'est que l'entrée en cet état s'est faite sous forme d'engagement définitif, de soi irrévocable, de toute la personne dans ces nouvelles conditions d'existence (2). Qui dit état de vie, dit donc plus qu'une fonction, une charge. Celle-ci n'atteint que l'activité ; l'état de vie engage la personne même (3). L'état de vie n'est donc pas une simple étiquette, une dénomination extrinsèque ; il dénote une donation de la personne et une donation, de soi, perpétuelle ; il implique un assujettissement, en un vrai sens, une servitude. On n'est pas dans un état de vie, parce qu'on fait les actions qui conviennent à cet état : un homme libre qui, à l'occasion, fait œuvre d'esclave n'est pas pour cela constitué dans l'état d'esclavage : sa personne ne s'est pas liée irrévocablement à ce genre de vie.

Cet assujettissement de tout l'être doit être authentiqué par un acte public, officiel, solennel, une bénédiction ou consécration qui, aux yeux de l'autorité, classe la personne

(1) *De perf.*, cap. 25 initio ; II^{a} II^{ae}, q. 183, art. 1.

(2) La notion de *status* est, chez saint Thomas, abstraite de la notion juridique d'état d'esclavage et d'état d'homme libre, impliquant une condition d'existence qui atteint la personne même : « Id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personae hominis, prout scilicet aliquis est sui juris vel alieni ». II^{a} II^{ae}, q. 183, art. 1. — *Quodlib.* III, art. 17.

(3) *Ibid.*, q. 183, art. 1, ad 3.

dans tel état de vie : telle la bénédiction nuptiale conférée par l'Eglise (1).

On a défini plus haut la perfection chrétienne ; on vient de fixer la notion d'état de vie. On saura donc définir l'état de perfection. C'est un état de vie où, solennellement et irrévocablement, on s'engage tout entier dans la pratique de la charité parfaite (2).

Ce qui ne veut point dire — faut-il l'ajouter? — que celui-là est parfait qui est dans un état de perfection. La perfection intérieure s'apprécie au degré de charité, et non au genre de vie embrassé. On peut être parfait, ou, si l'on veut, être constitué dans un état intérieur de perfection aux yeux de Dieu, sans qu'aux yeux de l'Église on soit dans un état canonique de perfection ; nous ne parlons ici que des états de perfection dont l'autorité ecclésiastique puisse juger (3).

Or, il y a deux états de perfection : celui du religieux et celui de l'évêque.

Le chrétien qui entre en religion, voulant d'ailleurs rester étranger aux ordres sacrés, embrasse un état de vie qui l'oblige à vaquer à la pratique de la charité parfaite, à l'union de l'âme à Dieu par la contemplation des choses divines et la pratique des vertus chrétiennes.

La stabilité est conférée à l'état religieux par les vœux de religion, engagement définitif, de soi irrévocable, de toute la personne au service de la charité divine. L'émission de ces vœux ne se confinera pas dans le secret de l'âme ; elle se traduira en un acte solennel, consécration

(1) *De perf.*, cap. 26.
(2) II^{a} II^{ae}, q. 184, art. 4 et 5.
(3) *Ibid.*, art. 4.

publique grâce à laquelle l'Église agrée le profès au nombre de ses religieux.

L'évêque, lui aussi, est constitué dans un état de perfection. Car il engage définitivement sa personne au service de Dieu, dans la personne de tous ceux qu'il doit sanctifier : n'est-ce pas là un assujettissement aussi plénier que celui du religieux ? Cet engagement se fait d'ailleurs solennellement, dans l'acte officiel de la consécration épiscopale (1).

Qui ne voit que l'épiscopat est un genre de vie supérieur à la vie du religieux ? Le religieux s'engage à tendre vers la perfection : on ne lui demande pas d'être parfait : la perfection, au contraire, est supposée chez l'évêque : la sainteté qu'il doit communiquer aux autres, il doit la posséder lui-même. Or, les religieux sont parmi ceux que l'évêque doit sanctifier. L'épiscopat est un doctorat, une maîtrise ; la vie religieuse, comptant des élèves et des disciples, lui est manifestement inférieure (2).

Qu'on ne dise pas : le religieux s'adonne à la vie contemplative, l'évêque se livre à la vie active, inférieure à celle-là. — La vie active, en effet, doit se nourrir de contemplation. Le dévouement aux autres suppose chez le pasteur une charité débordante qui, se privant des douceurs de la contemplation, aborde généreusement la conquête des âmes, pour les gagner à Celui qu'elle aime par-dessus tout.

A quoi en effet s'engage l'évêque ? A la pratique parfaite de la charité envers les hommes. Les exigences de la charité sont satisfaites quand on aime le prochain comme soi-même, d'un amour de bienveillance, d'un amour bien

(1) *Quodlib.* I, art. 14, ad 2. — II^{a} II^{æ}, q. 184, art. 5.

(2) *In Matthaeum*, cap. 19 post med. ; *De Perf.*, cap. 19 ; II^{a} II^{æ}, q. 184, art. 7 ; q. 185, art. 1, ad 2 ; art. 8.

ordonné qui s'attache à faire du bien à l'âme des frères, plutôt qu'à leur corps, d'un amour saint, orienté vers Dieu, d'un amour efficace qui réalise, si possible, tout le bien souhaité. Mais la perfection de la charité invite à d'autres actes qui seront autant de conseils. La charité parfaite voudra s'étendre, par-delà les amis et les étrangers, jusqu'aux ennemis eux-mêmes, et cela alors même que ceux-ci ne seraient pas dans une extrême nécessité. Elle trouvera la plénitude de son intensité quand, non contente de consacrer les biens de la fortune au service d'autrui, elle exposera le corps aux fatigues, aux souffrances, exposera la vie même et la liberté pour le salut des frères. Enfin la charité parfaite sera souverainement bienfaitrice : par-delà les bienfaits de l'ordre naturel, elle voudra, si le moyen lui en est donné, distribuer largement, et à tout un peuple, les grâces surnaturelles de l'enseignement divin et des sacrements. Or, tous ces extrêmes de la charité fraternelle sont le glorieux apanage de l'épiscopat : en entrant dans la carrière, l'évêque s'engage, à la suite des apôtres, à aimer ses persécuteurs, à sacrifier sa vie, sa liberté au service de ses ouailles, et à distribuer à tout son troupeau les grâces divines dont il a le dépôt. Ces renoncements que s'impose l'évêque contiennent et dépassent éminemment les sacrifices auxquels consent le religieux (1).

*
* *

Évêques et religieux sont donc dans un état de perfection, non point parce qu'ils vaquent à l'œuvre de la sanc-

(1) Il faut lire dans *De perf.*, cap. 13-16, 18-20, le tableau magnifique que fait saint Thomas de l'idéal de la charité fraternelle et de sa réalisation dans la vie de l'évêque. — II^{a} II^{ae}, q. 184, art. 7, ad 2, ad 3.

tification, mais parce qu'ils y ont solennellement engagé leur vie.

Les prêtres qui, au milieu du monde, ont charge d'âmes sont-ils, comme l'évêque, dans un état de perfection? Après ce qui vient d'être dit, il faut le nier.

Il est en effet deux choses à considérer en eux : l'ordre sacré dont ils sont revêtus, et la charge qui leur est imposée. Or, à aucun de ces deux titres, ils ne sont constitués dans un état de perfection. En entrant dans les ordres sacrés, les clercs de l'Église occidentale émettent sans doute le vœu de continence parfaite; mais ce n'est là qu'un des éléments de l'état de perfection. Ils doivent d'autre part avoir une perfection de vie intérieure, qui les rende dignes d'exercer saintement les actes sublimes de leur ministère. L'ordre sacré leur a conféré des pouvoirs et créé des obligations; mais il n'a pas lié leur vie à un état de perfection. Leur charge, non plus. Le curé en effet ne lie pas définitivement sa vie au troupeau qui lui est confié. Il ne s'y engage pas par acte officiel; il ne reçoit pas de consécration. Aussi bien, l'évêque ne peut-il quitter son poste, fût-ce pour entrer en religion, sans dispense du Saint-Siège, parce qu'il s'est lié à son diocèse. Le curé, au contraire, ajoutait saint Thomas, peut sans nulle dispense entrer dans tout ordre religieux; il peut, du consentement de son évêque, accepter une prébende sans charge d'âmes, parce qu'il ne s'est lié ni à sa paroisse ni à ses fonctions (1).

(1) II^a II^{ae}, q. 184, art. 6. — *Quodlib.* III, art. 17. — *In Matthaeum*, cap. 19 post. med. — *De perf.*, cap. 22, 25-26. — *Quodlib.* I, art. 14, ad 2. — II^a II^{ae}, q. 185, art. 4. — Comme l'entrée en religion d'un ministre du culte peut porter atteinte au bien commun, le nouveau code de droit canonique a modifié la discipline en vigueur au temps de saint Thomas : « Illicite sed *valide* (ad novitiatum) admittuntur clerici in sacris constituti, inconsulto loci Ordinario aut eodem contradicente ex eo quod eorum discessus in *grave animarum detrimentum* cedat, *quod aliter vitari minime possit.* » Can. 542, n° 2.

Les données qui précèdent permettent d'apprécier la réponse que saint Thomas faisait à la question agitée de son temps : le prêtre voué, dans le monde, au ministère des âmes est-il d'une plus haute perfection que le religieux ?

En cette question — faut-il le dire? — le saint Docteur parle *formaliter*, comparant le type abstrait du prêtre à celui du religieux, et négligeant les réalisations, plus ou moins déficientes, de leur idéal respectif.

Pour comparer le prêtre séculier et le religieux, écrit le Docteur angélique, il faut tenir compte de trois éléments : l'état de vie, l'ordre sacré, la fonction; et, pour épuiser les possibilités, distinguer trois hypothèses (1).

Supposons d'abord deux prêtres, ayant l'un et l'autre charge d'âmes : l'un séculier, l'autre religieux (un moine ou chanoine régulier). Deux éléments leur sont communs : l'ordre et la fonction; seul, l'état de vie diffère. En raison de ce dernier élément, le religieux prêtre l'emporte manifestement sur le prêtre séculier.

Supposons ensuite un prêtre séculier qui a charge d'âmes, et un religieux prêtre qui n'a pas ces fonctions. Ici, un seul élément leur est commun : l'ordre. Deux différences les séparent : le religieux est dans un état de vie qui fait défaut au prêtre; mais de son côté, le prêtre exerce des fonctions qui manquent au religieux. La question se pose donc : L'état de vie vaut-il mieux que la fonction? Il faut distinguer deux aspects : la perfection intrinsèque de l'état et de la fonction, et leurs difficultés respectives.

A considérer la perfection inhérente à l'état de vie et à la fonction, on doit dire que l'état de vie religieuse vaut de soi mieux que la fonction du prêtre séculier; car le reli-

(1) II^{a} II^{ae}, q. 184, art. 8.

gieux a engagé définitivement, irrévocablement, sa vie au service d'une cause; ce que ne fait pas le prêtre en entrant dans ses fonctions.

Veut-on ensuite considérer les difficultés propres à ces deux genres de vie? Il est certain que le prêtre vivant au milieu du monde est exposé à bien des dangers qu'ignore le religieux cloîtré. Et dès lors que celui-ci reste vertueux, ce n'est pas là un indice de sainteté aussi éloquent qu'une vertu sauvée des orages : un nautonier qui n'a connu que des mers tranquilles n'est pas éprouvé comme celui qui a survécu à l'affront des tempêtes; le premier cependant aura pu faire œuvre de grande prudence en sachant les éviter. Les conditions d'existence du prêtre séculier sont donc plus périlleuses que celles du religieux cloîtré, et exigent de lui plus de force morale. Mais, d'autre part, « il faut plus de vertu pour renoncer au monde et ainsi se soustraire aux dangers que pour rester exposé à ceux-ci sans quitter le monde : plus on désire sauver son âme, plus on évite les dangers de la perdre ». « Au sein des lieux infâmes, sainte Agnès conserva sa virginité; et cependant eût-elle jamais souhaité ce séjour périlleux pour y faire preuve de courage? Plus elle s'attachait à son trésor, moins elle voulait l'exposer » (1). Faut-il ajouter qu'entré en religion et soumis aux observances de la vie régulière, le religieux connaît, de ce chef, des difficultés qu'ignore le prêtre séculier? (2)

Une troisième comparaison peut enfin s'établir : mettre en présence un prêtre séculier qui a charge d'âmes et un frère convers. Ici, aucun élément n'est commun : ni état de vie, ni ordre sacré, ni fonction. Les ordres sacrés, le

(1) *Quodlib.* III, art. 17, ad 1, ad 2 et ad 3. — *De perf.*, cap. 22 circa med.

(2) II^a II^{ae}, q. 184, art. 8.

sacerdoce surtout, élèvent le prêtre à un rang dont la sublimité se mesure à la majesté de Celui que l'on sert au saint autel. A ce titre, le prêtre séculier est tenu à une plus grande sainteté de vie que le frère convers; et les fautes du prêtre sont plus graves que celle du laïc, celui-ci fût-il religieux. Il faut d'ailleurs en dire autant du simple clerc; car noblesse oblige, et le clerc est d'un rang supérieur à celui du laïc, même religieux : il faut plus de perfection intérieure pour être bon clerc que pour être bon laïc (1).

Mais après avoir considéré l'obligation à la perfection que l'ordre sacré impose au prêtre, on peut étudier la perfection que réalise en fait la vie même du religieux : tout à l'heure, nous comparions état et fonction; il faut maintenant comparer, dans leur valeur morale, les actions elles-mêmes du prêtre séculier et du simple religieux.

La supériorité d'une action peut dériver de trois sources, écrit saint Thomas. Une action peut d'abord l'emporter sur une autre, en raison de la ferveur avec laquelle la volonté s'y est donnée. Ici toute comparaison est impossible : le caractère essentiellement concret de l'acte interne ne se prête pas aux énoncés généraux; les formules abstraites ne peuvent étreindre la réalité, toujours nuancée, du cas individuel.

Mais on peut comparer les actions sous deux autres aspects : les comparer dans leur valeur intrinsèque, ou dans leur rapport avec une autre action. Et l'on jugera différemment des actes, d'après qu'on les considère à l'un ou l'autre point de vue : ainsi jeûner, de soi, vaut mieux que manger; mais il est mieux de rompre le jeûne par charité, que de l'observer. Or à ces deux points de vue, l'un absolu, l'autre relatif, la comparaison favorise le religieux.

D'abord, les actes du religieux sont tous rapportés à un

(1) *De perf.*, cap. 22 in fine. — II^a II^ae, q. 184, art. 8.

acte initial d'une haute portée morale : la donation de son être, l'engagement de sa vie au service de la perfection. « Celui qui se voue à quelqu'un, pour toute action qu'il plaira à celui-ci de lui imposer, se donne infiniment plus à lui que celui dont l'engagement serait limité. » La grandeur morale de l'activité religieuse ne se mesure donc pas seulement à la valeur interne des actes, mais aussi à la noblesse du mobile initial qui les commande. L'humble activité du frère convers qui, en vertu de ses vœux, fait ce que lui demande sa règle est, à ce titre, « incomparablement supérieure » à celle du prêtre séculier qui n'a pas stabilisé sa vie par l'engagement définitif de sa personne.

Veut-on comparer ensuite les œuvres en elles-mêmes, dans leur valeur absolue? « Certains actes du prêtre ont incontestablement bien plus de valeur que les actes habituels du religieux : il est certes mieux de se dévouer au salut des âmes que de jeûner et d'observer le silence. » Mais à tout prendre, poursuit saint Thomas, les œuvres du religieux l'emportent sur celles du prêtre. Sans doute, « c'est une activité plus noble de sanctifier les autres que de se sanctifier soi-même ; mais c'est là une formule qu'il faut préciser et qui, en certains cas, est fausse. Car celui qui se donne, d'une manière exclusive et parfaite, à l'œuvre de sa propre sanctification fait incontestablement mieux que celui qui, livré à des œuvres nombreuses d'apostolat, veille sans doute suffisamment à son propre salut, mais pourtant ne s'adonne pas à cette œuvre capitale d'une manière parfaite. Le zèle des âmes est un sacrifice très agréable à Dieu, pourvu qu'il s'exerce dans l'ordre ; et l'ordre exige qu'on veille d'abord à son propre salut, avant de vaquer au salut d'autrui : il servirait peu à l'homme de gagner l'univers si son âme en subissait détriment » (1).

1) *Quodlib.* III, art. 17, ad 6. — *De perf.*, cap. 25, ad 12.

L'étude comparative que nous venons d'achever a empiété quelque peu sur l'étude relative à l'état religieux. L'objectif des pages qui suivront est bien délimité : légitimer le titre que porte l'état religieux, mesurer les obligations, et rappeler l'excellence de cet état de vie.

III. — L'état de perfection religieuse

L'état religieux, on l'a vu, est un apprentissage de la charité parfaite. Pourquoi dès lors le désigner d'un nom qui évoque la vertu de religion, plutôt que la vertu de charité? Quelles secrètes affinités relient l'état religieux à la vertu de religion?

La vertu de religion incline l'homme à rendre à Dieu le culte dû à sa majesté. Conscient de sa condition de créature, l'homme est naturellement porté à reconnaître sa dépendance, par un tribut de sujétion à son Créateur. Cette tendance fondamentale de toute âme trouve son achèvement dans la vertu de religion.

Cette vertu invite l'homme à des actes qui répondent à ce besoin profond de la nature. De là, d'abord, certains actes qui en sortent comme de leur source propre : actes intérieurs, actes extérieurs. L'acte fondamental est l'acte de « dévotion », par lequel la volonté s'engage généreusement, se consacre au service de Dieu. L'intelligence, à son tour, reconnaîtra sa dépendance par la prière qui adore la souveraine majesté et implore sa toute-puissance bienfaitrice. D'autres actes s'y ajouteront : hommage de l'activité extérieure qui se traduit en prières vocales, chants, rites liturgiques, sacrifice de nos biens en l'honneur de Dieu.

Mais la religion peut exercer son influence au-delà des limites de son propre domaine : le mobile religieux n'inspire pas seulement des actes proprement religieux; car

tout acte des vertus morales, et même des vertus théologales, peut être considéré comme un hommage rendu à Dieu. Une vie entière peut donc, sous l'influence du motif religieux, devenir une vie religieuse (1).

Voit-on la conséquence de cette emprise universelle? Les exigences de la vertu de religion sont sauves quand l'homme réalise certains actes proprement religieux. Mais cette même vertu aura son plein jeu quand elle imprégnera toute la vie et en commandera tous les actes; et l'homme peut-il mieux faire, pour assurer ce règne de la religion, que d'y vouer sa personne? C'est là le sacrifice parfait, l'holocauste, l'hommage de tout ce qu'on a et de tout ce qu'on est. Mais ceci même n'est-ce pas la définition de l'état religieux? Le religieux tend à la perfection de la charité : voilà le but; il y tend par l'exercice plénier de la vertu de religion : telle est la voie. L'état religieux se définit donc tout naturellement par la vertu de religion (2).

*
* *

Mais qu'exige cette consécration de toute une vie au service de Dieu? jusqu'à quel point le religieux est-il tenu à la perfection? La perfection chrétienne se confine-t-elle dans la sphère des préceptes? N'embrasse-t-elle point les conseils? Le religieux est-il tenu à tous les conseils?

Sans doute, répond saint Thomas, l'homme parfait est tenu à ce qui est parfait. La charité parfaite est exigeante : plus une âme est achevée en perfection, plus elle est tenue par la poussée interne de cette vertu maîtresse dont les appels sont des ordres. Mais autre est la loi impérieuse de

(1) D. Lottin, *L'âme du culte, la vertu de religion d'après saint Thomas*, chap. v, Louvain, 1920.
(2) II^{a} II^{ae}, q. 186, art. 1 in corp. et ad 2.

la perfection intérieure, autre est la loi de l'état de perfection. Celui qui entre dans un état de perfection n'est pas obligé à tout ce qui est parfait ; il ne s'engage pas à exercer tous les actes qui relèvent de la perfection.

Un acte, en effet, peut relever de la perfection de la charité de trois manières. Il peut y appartenir essentiellement : ainsi l'observation parfaite des préceptes de la charité, qui constitue l'essence même de l'amour parfait. Il peut y appartenir par voie de conséquence logique. Tout chrétien, par exemple, est tenu de secourir son ennemi dans le besoin, il est obligé même d'être toujours prêt à le faire en pareille occurrence ; là cependant s'arrête le devoir. La charité parfaite, tout naturellement, l'invitera à plus : aider son ennemi, en dehors même du cas de nécessité. Enfin, un acte peut relever de la perfection, à titre de moyen utile : la sobriété, la chasteté, la pauvreté, sont des moyens, des instruments de perfection.

Or, à quoi est tenu le religieux en vertu de son état de vie ? L'observation parfaite des préceptes de la charité est le but que poursuit l'état religieux. C'est dire que si le religieux ne doit pas être parfait — quel disciple est tenu d'avoir d'un coup la science qu'il vient apprendre ? — le religieux est tenu de tendre à la perfection. Un religieux ne pèche pas du fait qu'il n'a pas atteint le but de son état de vie, mais par le fait qu'il en dédaigne la poursuite. Il ne pèche pas s'il tend à la perfection selon les conditions de son genre de vie, mais il lui est interdit de se raidir contre tout progrès dans la vie spirituelle.

De même un religieux n'est pas obligé, par devoir d'état, de réaliser dans sa vie toutes les conséquences logiques de la charité parfaite ; mais il ne peut les mépriser et, par ce dédain, se défendre de les tirer jamais.

Enfin le religieux est tenu de prendre certains moyens de perfection : qui veut la fin, veut les moyens. Non pas

cependant tous les moyens, ni même nécessairement les meilleurs. Rien donc n'oblige le religieux, en vertu de son état, à suivre tous les conseils. On ne peut d'ailleurs s'engager à l'infini : tout est bien déterminé dans la création ; la nature a des bornes à son activité; tout art, toute discipline a ses règles bien tracées ; l'art de la perfection aura ses règles aussi. L'évêque ne s'engage pas à toute œuvre bonne, mais à ce qui regarde la conduite de ses ouailles ; le religieux ne s'engage pas non plus à tout ce qui est de conseil, mais à ce qui relève de la matière de ses vœux (1).

Un minimum de conseils est cependant requis par la nature de l'état religieux. On les connaît : la pauvreté volontaire, par laquelle le religieux abdique son droit de propriété sur les biens de la fortune; la continence parfaite, par laquelle il renonce au droit d'user de ses puissances corporelles conservatrices de l'espèce ; l'obéissance enfin, qui est le renoncement au droit de disposer de sa propre volonté. Dans les trois cas, c'est une véritable abdication des différents droits de propriété. Cette désappropriation de ce que le religieux possède et de ce qu'il est, n'est pas, il faut le redire, la perfection ; elle n'en est qu'un moyen : le dépouillement facilite le détachement intérieur vis-à-vis de tout bien créé, et dégage ainsi de ses entraves la tendance naturelle de notre âme vers le Souverain Bien.

Toutefois la pratique de ces conseils ne suffit pas pour constituer le religieux dans un état de vie. Pour être membre de l'état religieux, il faut s'y engager sans retour, se stabiliser, se consacrer, en un mot se vouer. Les vœux de religion sont cette donation définitive à Dieu (2). On pourra

(1) *Quodlib.* I, art. 14, ad 2. — II^{a} II^{æ}, q. 186, art. 2 cum resp. ad obj.

(2) II^{a} II^{æ}, q. 186, art. 3-7.

y reconnaître dans son plein épanouissement l'acte fondamental de la vertu de religion, la « dévotion » ou don de la volonté au culte de Dieu; et, puisque c'est la volonté qui meut toute autre faculté à l'action, n'est-ce pas, par là même, le don de toute notre activité au service divin ?

Le religieux pèche-t-il toujours gravement en transgressant sa règle ? Toute règle de vie religieuse contient deux éléments : des actes de vertu et des observances extérieures.

Les actes des vertus, entrant dans la pratique de la charité parfaite, sont plutôt la fin de la règle. Abstraction faite des devoirs qui s'imposent à tout chrétien, le religieux n'est pas tenu de pratiquer tous les actes surérogatoires. La pratique de toute vertu est l'idéal de sa vie; il n'est cependant point obligé de le réaliser en fait; mais il doit y tendre : mépriser la poursuite de cet idéal, ce serait contrevenir gravement à sa règle.

Quant aux observances extérieures, aucun fondateur d'Ordre n'a songé à les imposer, toutes et chacune, sous peine de péché : la vie religieuse serait un piège continuel tendu à la faiblesse humaine : tôt ou tard, les meilleurs y succomberaient. Aussi bien, hormis la matière de ses vœux, aucun religieux ne s'oblige-t-il à pratiquer toutes les observances de sa règle (silence, travail, abstinence, lectures) qui ne sont que des moyens, mis à sa disposition, pour lui faciliter la pratique de ses vœux essentiels. Un minimum cependant lui est demandé, qui différera selon la formule de sa profession. Dans certains ordres, le religieux promet *obéissance* selon la règle, *obedientiam secundum regulam*, c'est-à-dire obéissance à ce qui, dans la règle, se présente sous forme de précepte, et à ce que le supérieur commandera en conformité avec la teneur de la règle. Ailleurs, le profès, sans s'obliger aucunement à

observer tous les points de la règle, s'engage cependant à *vivre* selon la règle, c'est-à-dire à régler sa conduite, opérer la réforme de sa vie, d'après le modèle que lui trace la règle, *conversionem morum suorum secundum regulam.* Celui-là péchera gravement (en matière grave) non seulement en transgressant ce que la règle ou le supérieur présente sous forme de précepte (et non comme simple recommandation ou disposition réglementaire, tels le silence après les complies, les abstinences régulières), mais encore en méprisant de prendre la règle comme la norme directrice de sa vie (1).

*
* *

On vient de rappeler les obligations du religieux. Faut-il souligner l'excellence de son état de vie?

Ce qui ennoblit l'activité du religieux, ce sont ses vœux.

En général, tout vœu contribue puissamment à rehausser la valeur morale des actes. Car la perfection d'une action ne se mesure pas seulement à son objet, mais à la bonté de la volonté intérieure, source du mérite. Cette bonté de la volonté se mesure à son tour à la fermeté de son adhésion au bien : la vertu n'est-elle pas une inclination imprimée en nous, une seconde nature? Plus donc la volonté est ancrée dans le bien, et meilleures sont les œuvres qui en procèdent. Or, le vœu, engagement formel vis-à-vis de Dieu, est par définition un affermissement de la volonté.

Le vœu d'ailleurs, et c'est un second mérite, livre l'homme tout entier à l'action promise. Celui qui, sans être lié par vœu, fait une action en faveur d'autrui ne lui donne

(1) *Quodlib.* I, art. 20 ; II^{a} II^{ae}, q. 186, art. 7, ad 1 et 2 ; art. 9.

que son activité ; mais celui qui promet de faire cette action, y engage dès l'instant sa personne même, en se privant de la faculté morale de ne la point réaliser. Non seulement il se propose de faire l'action, mais il s'y lie de manière à ne pouvoir, sans forfaiture, se désister de son dessein. Ce qui est une autre façon d'affermir sa volonté.

Enfin, le vœu donne à l'action le mérite de la vertu de religion, la plus parfaite des vertus morales. L'acte émanant d'une vertu trouve un surcroît de perfection quand il est commandé par une vertu supérieure : faire abstinence est bien, mais la faire par charité est mieux. Le vœu confère son mérite propre à l'acte de vertu qu'il commande. Et puisqu'il est lui-même une manifestation de la vertu de religion, tout acte accompli sous son empire est donc un hommage explicite rendu à Dieu (1).

Telle est la vertu de tout vœu, si limité soit-il dans son objet : ennoblir l'action en la doublant d'un mérite spécial, et en affermissant la volonté qui en est le principe.

Mais cette puissance, commune à tout vœu, trouve son plein épanouissement dans les vœux de religion. C'est qu'en effet l'engagement du religieux ne se limite pas à un objet déterminé, mais il envahit l'activité tout entière, en y assujettissant, et pour toujours, la personne même.

Et comment se fait cet engagement de la personne au service de Dieu, sinon par le vœu d'obéissance? On n'est point religieux pour avoir émis les vœux de pauvreté et de continence parfaite; ces vœux, si nécessaires soient-ils à l'état religieux, ne le constituent pas. Le vœu d'obéissance est l'élément spécifique de cet état de perfection. Et la raison s'impose. L'état religieux est un assujettissement

(1) *Contra retrah.*, cap. 12. — *Quodlib.* III, art. 12, ad 3. Voir de nombreux développements de cette thèse dans *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 139 ; *De perf.*, cap. 12 ; II^{a} II^{ae}, q. 88, art. 4-6.

de la personne. Que peut-il être, sinon l'engagement de la volonté, principe de tous nos actes ? En liant sa volonté, le religieux soumet, par le fait même, toute son activité personnelle et donc toute sa personne. Il se fait, de la sorte, que le vœu d'obéissance atteint la matière même des autres vœux : c'est par notre volonté, en effet, que nous disposons des biens extérieurs et de l'usage de nos sens.

Le vœu d'obéissance élève donc l'activité du religieux au-dessus de la dignité des sacrifices partiels, où le sacrificateur se réserve une partie de la victime : il atteint la valeur de l'holocauste où tout est consumé, et l'activité et son principe, en l'honneur de la divinité ; sacrifice souverainement agréable à Dieu, puisque nous Lui offrons ce qu'après la vie nous estimons avoir de plus cher au monde : la libre disposition de nos mouvements (1).

Sacrifice d'holocauste, la vie religieuse est aussi un sacrifice expiatoire. La vertu de pénitence y trouve son milieu idéal. Sans doute, le but de la vie religieuse est la charité, et non la pénitence. Mais de même que la charité est le terme final, vers lequel sont orientés les vœux et l'ensemble de la vie régulière, de même elle est la source qui alimente l'esprit de pénitence. La charité repentante cherche des industries pour expier l'offense faite à Dieu, et extirper le mal jusqu'en ses racines. Et si la cause première de toute défaillance est un attachement immodéré de l'âme aux biens créés, biens extérieurs, jouissances corporelles, amour-propre, l'amour pénitent affectionnera, comme d'instinct, le milieu où ces germes sont étouffés ; et où le seront-ils plus efficacement, sinon dans des conditions d'existence où, par profession, on renie ces sources du péché? De là, la vie religieuse est estimée au-dessus de

(1) *De perf.*, cap. 10-11 ; II^a II^{ae}, q. 186, art. 8.

toutes les pénitences publiques ; et même on peut dire, non sans raison, que la seule émission des vœux de religion, engageant toute une vie en ce milieu idéal de pénitence, a la vertu de remettre la totalité des peines dues au péché (1).

Vie de sacrifice, la vie religieuse est, on l'a répété, une servitude. Mais une servitude qui nous vaut la liberté. Si la vraie servitude est celle qu'impose le péché, et où il ne reste plus qu'une apparence de liberté, la servitude que nous nous imposons par amour de la perfection et qui, elle, nous affranchit de la servitude du péché le véritable esclavage, cette servitude, disons-nous, sera la vraie liberté (2). Cette liberté vraie est une dernière grandeur que donnent les vœux de religion. Le vœu de pauvreté soustrait l'homme aux biens de la fortune ; le vœu de continence parfaite l'affranchit des jouissances absorbantes des sens ; le vœu d'obéissance, délivrant la volonté d'elle-même, donne la liberté parfaite. S'engageant comme esclave du Christ, le jeune profès signe une charte d'affranchissement.

Dom Odon Lottin, O.S.B.
Mont-César, Louvain.

(1) *De perf.*, cap. 11 ; *Quodlib.* III, art. 13, IV, art. 23, ad 7 ; II^a II^{ae} q. 186, art. 1, ad 4 ; q. 189, art. 3, ad 3.
(2) II^a II^{ae}, q. 183, art. 4.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

La Doctrine spirituelle de Clément d'Alexandrie

LA GNOSE

Clément d'Alexandrie termine le VI[e] livre de ses *Stromates* en disant : « J'ai esquissé la physionomie du gnostique, j'en ai pour ainsi dire dessiné les moindres traits, j'ai montré combien sa conduite est belle et noble. Il est pourtant un point sur lequel j'ai gardé le silence. Je n'ai pas dit comment il se comporte quand il contemple les choses de la nature ; mais je le ferai, lorsque j'en viendrai à traiter de l'origine du monde. » On pourrait dire que le VII[e] livre en entier ne traite que du gnostique. Il est donc aisé d'avoir toute la pensée de Clément.

Qu'entend-il par gnostique? D'un mot il l'indique : c'est celui que Salomon désigne sous le nom de *Sage*, celui qui possède la plénitude de la sagesse, celui en qui brillent toutes les vertus (1). Lui seul est vraiment pieux, juste, religieux ; lui seul rend à Dieu en toute vérité l'adoration qui convient à sa Majesté sainte ; aussi Dieu l'aime et il aime vraiment Dieu (2). Son nom de gnostique lui vient de ce qu'il possède la gnose.

(1) Patr. Gr. IX, col. 332. — (2) t. IX, col. 404.

En quoi consiste cette gnose?

Au sens général, γνωσις, c'est la connaissance, la science. Clément a quelque chose de spécial en vue; aussi pour couper court à toute équivoque, il commence par distinguer deux sortes de gnoses.

La première est celle des Grecs, des barbares (1), c'est d'elle que parle l'Apôtre quand il dit que la gnose enfle; expression que la Vulgate a rendue par *Scientia inflat.* C'est une science tout humaine, incertaine, chancelante. Philosophie, si l'on veut, mais philosophie fragmentaire qui, d'une certaine façon, ne donne de la science véritable que certains éléments.

La seconde est ce que Clément appelle πιστη η γνωσις, la science de la foi. C'est une science vraie; et la raison, c'est qu'elle s'appuie sur le témoignage et l'autorité de Dieu, vérité infinie et immuable. Voilà la véritable philosophie, la seule digne de ce nom. C'est de cette science toute divine que veut parler Clément quand il dit que le gnostique possède la gnose.

Il l'appelle πιστη η γνωσις. Ce n'est pas sans motif qu'il associe ces deux mots, car il voit une différence considérable entre πιστις et πιστη η γνωσις. Foi et gnose sont bien du même genre; elles ont même objet matériel, même objet formel, même cause finale; la seule chose qui les différencie, c'est que la foi est le degré inférieur, et la gnose, le degré supérieur. Le fidèle, ce n'est pas seulement celui qui possède une foi purement théorique; c'est encore et surtout celui qui a une foi pratique, agissante, celui qui montre sa foi par ses œuvres; il est vraiment uni à Dieu par la charité. Mais au point de vue de la connaissance des mystères divins, il est de ceux qui ne vont pas au-delà de la catéchèse (2). On lui expose simplement ce qui lui

(1) t. VIII, col. 984. — (2) IX, col. 397.

est nécessaire pour son salut. Le gnostique a une connaissance beaucoup plus profonde et plus étendue. « La foi est, pour ainsi dire, une gnose abrégée de ce qui est nécessaire au salut (1) » ; c'est un résumé, un compendium. La gnose, c'est le sommet de la foi, la perfection de la foi (2). « Savoir (au sens de gnose) est plus que croire (3). »

« La gnose, c'est la démonstration scientifique des vérités que nous fournit la philosophie véritable, c'est-à-dire la religion chrétienne (4). » « La gnose, c'est la démonstration ferme et solide des vérités fournies par la foi ; son fondement, c'est la foi aux enseignements du Seigneur ; son terme, la science certaine, l'intelligence parfaite (5). » « La gnose, c'est en quelque sorte une science toute divine ; c'est cette lumière que produit dans l'âme l'obéissance aux préceptes de Dieu. Par elle toutes choses s'éclairent ; par elle, l'homme apprend à se connaître, à diriger ses pensées vers Dieu, ou plutôt il apprend l'art de posséder Dieu. Ce qu'est l'œil pour le corps, la gnose l'est pour l'âme (6). »

De ces diverses définitions, il est aisé de conclure que, pour Clément, la gnose, c'est le bien parfait (7). On sent que, pour lui, le bien de l'homme consiste dans l'union à Dieu. Par suite, il apprécie les choses d'après le rapport qu'elles soutiennent avec Dieu. Les meilleures, ce sont celles qui rapprochent le plus de Dieu, celles qui unissent davantage l'homme à Dieu : et la gnose est la première ; l'homme s'en sert pour avoir son nom inscrit au livre de vie (8).

La gnose a trois effets qui permettront de savoir toute

(1) IX, col. 481. — (2) t. IX, col. 397. — (3) t. IX, col. 332. — (4) t. VIII, col. 984. — (5) t. IX, col. 481. — (6) t. VIII, col. 1148. — (7) IX, col. 320. — (8) t. IX, col. 289.

son importance. D'abord elle donne de connaître les choses, puis d'accomplir ce que prescrit le Verbe de Dieu, enfin de pouvoir faire connaître d'une façon digne de Dieu les mystères cachés auprès de la Vérité divine.

Cette science toute divine est pour l'âme ce qu'est l'œil pour le corps : c'est une lumière qui éclaire le chemin : *La lampe de ton corps, c'est ton œil,* disait Notre-Seigneur. *Si ton œil est sain, tout ton corps sera dans la lumière ; s'il est mauvais, ton corps aussi sera dans les ténèbres. Prends donc garde que la lumière qui est en toi ne soit ténèbres. Si donc tout ton corps est dans la lumière, sans mélange de ténèbres, il sera éclairé tout entier comme lorsque brille sur toi la lumière d'une lampe* (1). Ces paroles de l'Évangile s'appliqueraient très bien à la gnose et indiqueraient clairement son rôle dans la voie d'union à Dieu. La gnose est une lumière qui permet d'apprécier les choses à leur juste valeur, elle fait voir à l'homme ce qu'il est ; elle lui montre en même temps ce qu'il doit faire pour posséder Dieu. Ceux qui sont arrivés à la perfection de la gnose, comme étaient les Apôtres, ceux-là savent tout et de science certaine, tandis que pour les autres, bien des choses demeurent encore indécises et incompréhensibles (2). Aussi, la gnose humaine, le gnostique ne la désire pas ; ou bien s'il étudie les sciences humaines, c'est seulement pour y prendre ce qui lui servira à se rapprocher davantage de la vérité (3) ; car il y a du bien partout, partout il y a des vestiges de Dieu. Il apprend, par exemple, la géométrie, la musique, les mathématiques, et ces connaissances lui serviront pour monter vers Dieu.

Pour l'âme, la gnose, c'est la lumière ; et la lumière est ici un grand bien. Chez ceux qui appartiennent à Dieu, on remarque deux sortes de connaissances : une première

(1) Luc, XI, 34-36. — (2) t. IX, col. 290. — (3) t. IX, col. 300.

commune à tous, par exemple la croyance à l'existence d'un Dieu unique ; une seconde qui n'est le fait que d'un petit nombre, connaissance supérieure et plus profonde des mystères divins. Celle-ci ne se contente pas du simple exposé des vérités nécessaires au salut ; elle exerce l'homme, elle l'habitue dès ici-bas à cette contemplation perpétuelle qui doit être sa vie pendant toute l'éternité (1). Ceux qui ne dépassent pas la catéchèse, sont les fidèles ; ceux qui pénètrent plus avant, sont les gnostiques. Tout gnostique est fidèle, mais tout fidèle n'est pas gnostique (2).

A cette vérité, il y a une conséquence d'importance majeure. Au chapitre XIII du VII^e^ livre, après avoir énuméré les vertus que pratique le gnostique, Clément ajoute : « Il faut qu'on sache bien que le fidèle peut exercer l'une ou l'autre de ces vertus, mais les observer toutes, il ne saurait le faire, ni surtout avec la même perfection que fera le gnostique » (3). Et d'où vient que dans le bien le gnostique va plus loin que le simple fidèle, sinon de ce qu'il possède la gnose, cette lumière qui lui permet de voir plus et mieux ?

Il est bon de constater, en passant, le rôle que joue l'élément doctrinal dans la sanctification de l'âme. Dans l'ordre physique, peu de lumière dégage peu de chaleur : dans l'ordre moral, il en est de même. Un accroissement de lumière dans l'intelligence devrait entraîner normalement un accroissement de chaleur et d'amour dans la volonté, et par suite une plus grande perfection dans les bonnes œuvres. « Les bonnes œuvres suivent la gnose, comme l'ombre suit le corps », dit Clément (4). Dans son Épître, II, 18, saint Jacques avait dit : *Tu as la foi, et moi,*

(1) t. IX, col. 284. — (2) t. IX, col. 324. — (3) t. IX, col. 516. — (4) t. IX, col. 516.

j'ai les œuvres. Montre-moi ta foi sans les œuvres, et moi, je te montrerai ma foi par mes œuvres. C'est la même doctrine. Vous avez la foi, dit saint Jacques, montrez-moi vos œuvres. Vous avez la gnose, dit Clément, la gnose qui n'est en définitive que la foi à son plus haut degré : montrez-moi vos œuvres. Si vous n'avez pas les œuvres, vous n'avez pas la gnose, cela est indiscutable, car les œuvres suivent la gnose comme l'ombre suit le corps.

On sait que toutes les comparaisons pèchent toujours par quelque côté : les comparaisons sont des ressemblances et non des égalités. Il ne faut donc pas trop presser l'expression du docteur alexandrin et prendre sa comparaison au pied de la lettre, car on lui ferait dire des choses qui étaient très loin de sa pensée. L'ombre suit le corps : c'est là une nécessité physique, obligée, fatale en quelque sorte. Faut-il dire que pour la gnose et les bonnes œuvres il en va de même? L'expérience est là pour prouver qu'il n'en saurait être ainsi. La gnose n'entraîne pas nécessairement les bonnes œuvres après elle. *Pour nous, le visage découvert, réfléchissant comme un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de plus en plus resplendissante, comme par l'Esprit du Seigneur.* C'est ainsi que s'exprime saint Paul dans sa IIe épître aux Corinthiens, III, 18 ; et pourtant, lui que Clément appelle « un gnostique très parfait (1) », lui qui pendant son séjour en Arabie avait été instruit par le Seigneur, lui qui voyait merveilleusement loin dans les profondeurs de Dieu et qui avait entendu des paroles que la langue humaine ne saurait exprimer, il se plaint de la lutte qui se passe en lui, il s'écrie : *Je ne fais pas ce que je veux, et je fais ce que je hais.* Et il ajoute par manière de conclusion : *Malheureux que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort?*

(1) t. IX, col. 289.

(Rom. VII, 15-24). Saint Paul avait la gnose, et pourtant les œuvres ne suivaient pas toujours la gnose. Clément savait tout cela; il a donc voulu dire seulement que des lumières plus grandes étaient principe d'un amour plus fort et plus généreux.

Les expressions débordent parfois sa pensée, et par suite il y a exagération dans les termes. Ainsi il dit que la charité met dès ici-bas le gnostique en possession des réalités éternelles (1); ce qui est parfaitement exact; mais il exagère évidemment quand il écrit : « Il est impossible que celui qui est consommé dans la charité, qui jouit éternellement et sans être jamais rassasié des douceurs ineffables de la contemplation, aille chercher son bonheur dans les choses basses, dans les riens (2) ». Il semble presque inutile de faire remarquer que le gnostique, tant qu'il est encore *viator* et non *comprehensor*, ne jouit pas de la vision béatifique, si uni à Dieu soit-il; de plus il ne jouit pas de Dieu éternellement et sans en être jamais rassasié. La preuve en est que Clément, dans un autre passage (3), dit que le gnostique demande à Dieu la grâce de la persévérance. Il faut donc sous-entendre une expression qu'il répète de temps en temps : *autant que le comporte l'humaine fragilité* (4). Loin donc de Clément la pensée de prétendre que la gnose rend l'homme impeccable. La Sainte Écriture ne se contredit pas non plus quand elle dit : *Dans toutes tes actions souviens-toi de ta fin, et tu ne pécheras jamais* (Eccli., VII, 36), et ailleurs : *Sept fois le juste tombe et il se relève* (Prov., XXIV, 16).

Le docteur d'Alexandrie explique d'ailleurs merveilleusement comment les œuvres suivent la gnose. Le gnostique connaît tout; il apprécie les choses à leur juste valeur.

(1) t. IX, col. 297. — (2) t. IX, col. 296. — (3) t. IX, col. 465. — (4) t. VIII, col. 1040, 1361; t. IX, col. 417, 421.

Semblable aux navigateurs les yeux fixés sur l'étoile qui leur indique la route, il a l'œil fixé sur les archétypes divins et il est toujours prêt à faire le bien. Les voluptés n'ont aucune prise sur lui, ni le jour, ni la nuit pendant son sommeil; il est tempérant, il se contente de peu; il ne prend que les choses nécessaires sans chercher le superflu, et encore ne les recherche-t-il pas pour elles-mêmes, mais seulement parce qu'elles lui sont indispensables pendant son pèlerinage sur la terre; car pour lui la chose capitale et essentielle, c'est la gnose (1). La gnose est une lumière qui répand des clartés merveilleuses sur les choses; les gnostiques parfaits, comme étaient les Apôtres, ont la certitude sur des questions demeurées obscures et incompréhensibles pour les autres (2). Seuls, ils peuvent comprendre et expliquer les choses que l'Esprit-Saint a dites dans ses termes les plus mystérieux (3); pour eux les textes sacrés de l'Écriture deviennent lumineux.

Clément distingue deux sens dans l'Écriture, le sens littéral que « tous peuvent comprendre (4) », et le sens spirituel. Les mystères sont cachés sous des paraboles (5), sous des allégories, et ce sens n'est pas accessible à tout le monde. Il donne un exemple en expliquant mystiquement le Décalogue (lib. VI, cap. 16). Ce sens spirituel, le gnostique seul peut le découvrir (6), et il y puise des enseignements, des lumières qui l'aident puissamment à se rapprocher de Dieu.

La gnose n'est pas seulement lumière, elle est encore la nourriture de l'âme, tandis que l'ignorance est une sorte de famine (7). Elle conduit à la pratique de toutes les vertus, d'elle découlent tous les biens (8). C'est bien cette

(1) t. IX, col. 300. — (2) t. IX, col. 289. — (3) t. IX, col. 340. — (4) t. IX, col. 356. — (5) t. IX, col. 349. — (6) t. IX, col. 485. — (7) t. IX, col. 500 et 105. — (8) t. IX, col. 320.

sagesse dont il est écrit : *Je l'ai préférée aux sceptres et aux couronnes, et j'ai estimé de nul prix les richesses auprès d'elle... Avec elle me sont venus tous les biens* (1).

La gnose est lumière, elle conduit à la certitude, elle donne de pénétrer les sens cachés de l'Écriture, elle est nourriture pour l'âme, principe de tous les biens, de toutes les vertus, à tous ces titres elle mériterait d'être regardée comme le bien vraiment parfait. Il y a pourtant quelque chose qui le montre mieux encore. La gnose fait de l'âme, dès cette vie, l'image de la vertu divine; l'âme ornée des vertus dans toute leur perfection devient le temple de l'Esprit-Saint (2) ; elle devient semblable au Verbe incarné.

La gnose imprime, en effet, dans l'âme un caractère. Pour bien faire saisir sa pensée, Clément emploie une comparaison (3). Du fait même de la teinture, une laine acquiert une certaine propriété qui permet de la distinguer désormais d'une autre laine. De même, de ses travaux l'âme conserve une beauté spéciale, le mal disparaissant et le bien demeurant seul. Ce sont en effet ces deux choses, le bien et le mal, qui donnent à chaque âme son caractère propre, sa forme particulière, si l'on peut parler ainsi ; ce sont elles qui permettent de reconnaître que l'une est glorifiée, et l'autre, réprouvée. De sa vie toute sainte et des entretiens fréquents qu'il avait avec le Seigneur, Moïse avait gardé sur son visage comme un reflet de la gloire du ciel. Il se passe quelque chose d'analogue dans l'âme du juste, du gnostique. Une puissance divine de bonté s'attache à cette âme par suite de la contemplation, dans la pratique de la prophétie et des bonnes œuvres, imprime manifestement sur elle un cachet de sainteté et

(1) Sap. VII, 8-11. — (2) t. IX, col. 489. — (3) t. IX, col. 325.

répand en elle une lumière qui demeure unie à l'âme, grâce à une charité incessante. De tout ceci résulte pour le gnostique une ressemblance avec le divin Sauveur ; autant que cela est possible à une nature humaine, il est parfait comme notre Père céleste est parfait.

Seule la gnose peut ainsi mener l'âme sur les cimes, elle est donc vraiment le bien parfait. Dès lors on ne saurait être étonné d'entendre Clément appeler « gnostiques » les âmes qui sont déjà en possession de la vision béatifique (1). Ce sont surtout celles-là qui méritent ce nom : elles sont arrivées à la plénitude de l'âge du Christ et elles ne peuvent plus déchoir de cet état bienheureux.

*
* *

Ce bien si parfait est désirable. Mais est-il réalisable?

La gnose, répond Clément, est, pour ainsi dire, une perfection de l'homme, en tant qu'homme; et cette perfection, c'est la science des mystères divins qui la réalise en établissant une ressemblance, une harmonie complète entre la vie du gnostique et la vie du Verbe de Dieu. La gnose, en effet, conduit la foi à la perfection, et seule elle est capable de produire ce résultat (2). Evidemment la charité à son degré le plus infime unit l'âme à Dieu; mais l'union comporte des degrés, et Clément entend parler des sommets de la vie mystique, de la transformation de l'âme en Dieu (3). Il ne fait pas de difficulté de reconnaître que la gnose est difficile à acquérir, qu'elle demande de longs et pénibles travaux. Mais enfin on peut y arriver (4).

Que faut-il faire pour cela? Si l'on veut suivre le processus logique, il faut dire tout d'abord que le fondement de

(1) t. IX, col. 416. — (2) t. IX, col. 477. — (3) t. IX, col. 317. — (4) t. IX, col. 317.

la vie gnostique, c'est la vie de la foi, celle qu'on propose dans les catéchèses aux simples fidèles et qui repose sur les trois vertus de foi, d'espérance et de charité. Ce qui constitue le gnostique, ce qui l'établit d'une manière stable, c'est la foi, πέπηγεν τῇ πίστει ὁ γνωστικός (1). Il y a des exercices préliminaires qui produisent dans l'âme le regret des péchés, la crainte, le désir, l'indignation, etc. S'abstenir du mal, c'est un premier pas; faire le bien, en est un second; et ce bien, il le faut faire par amour et non par crainte; non pas pour obtenir de la gloire ou une certaine célébrité, non pas pour avoir une récompense ici-bas, mais par amour pour Dieu et pour obtenir la vie éternelle. (2) Le plus qu'il est possible, il faut exercer l'âme de toutes sortes de manières, afin qu'elle puisse promptement et facilement acquérir la gnose. Clément explique sa pensée au moyen d'une comparaison. Ne voyez-vous pas qu'on commence par amollir la cire et chauffer le métal quand on veut y imprimer un cachet? (3) Pour l'âme, il en va de même. Ce n'est que par des exercices répétés que nous lui donnerons la souplesse et la promptitude ici requises. Il s'agit, en effet, de reproduire dans l'âme l'image de Dieu, aussi parfaite que possible; c'est par les vertus que s'opérera cette ressemblance. Or les vertus sont des habitus qui ne s'obtiennent que par la répétition des mêmes actes bons. L'âme a donc besoin d'être exercée.

Un des grands moyens que préconise Clément, c'est très certainement la mortification. C'est pour lui un moyen essentiel, indispensable, dont ne saurait se passer celui qui désire arriver à la gnose. Qu'on l'écoute plutôt. La mort, dit-il, c'est la séparation de l'âme et du corps. La gnose, elle aussi, est une sorte de mort : la mort du moi, la mort à soi-même; elle nous fait mourir à tout ce qui est pas-

(1) t. VIII, col. 988. — (2) t. VIII, col. 1345. — (3) t. IX, col. 500.

sion, trouble, mouvements désordonnés de l'âme. Et quand cette séparation est effectuée, quand ce dégagement est réalisé, l'âme fait alors les bonnes œuvres, et elle peut dire à Dieu en toute vérité : Seigneur, je vis conformément à votre volonté (1).

C'est donc bien ce qu'on appelle la mortification des passions que réclame le docteur alexandrin. Pour lui, le gnostique doit être délivré de toute affection inquiète de l'âme; il ne suffit pas qu'il modère ses passions, il faut qu'il acquière une sorte d'immunité. Le moyen pour y arriver, c'est de couper par la racine tous les désirs (2). Seul, Notre-Seigneur, qui a daigné se faire homme pour nous, a été, dès le premier instant de son existence terrestre, étranger à tout désir, ἀνεπιθύμητος. Ceux qui veulent lui ressembler et montrer le caractère qu'il a gravé dans leur âme, sont obligés de travailler énergiquement, au moyen de l'ascèse, à extirper tous ces désirs superflus (3). Clément ajoute quelques lignes plus loin : Ceux qui savent un métier peuvent aisément se procurer de quoi vivre, à la condition d'exercer leur art. De même le gnostique acquiert la vie, il se sauve, s'il consent, à employer les moyens qu'il sait être les seuls bons. Ne pas vouloir bannir de l'âme toute affection déréglée, c'est indubitablement se donner la mort.

Cette immunité des passions, c'est ce que Clément appelle ἀπάθεια (4). « Ἀπάθεια, dit saint Augustin, si latine dici posset, impassibilitas diceretur » (5). Saint Jérôme s'exprime ainsi : « Nos impassibilitatem vel imperturbationem possumus dicere, quando nunquam animus ullo perturbationis vitio commovetur, et ut simplicius dicam, vel saxum vel Deus est (6). »

(1) t. IX, col. 500. — (2) t. IX, col. 296. — (3) t. IX, col. 500. — (4) t. IX, col. 413. — (5) De Civitate Dei, lib. XIV, cap. 9. — (6) Epist. ad Ctesiphontem, adv. Pelag., t. II, p. 196.

Cette immunité des passions, cette ἀπάθεια est-elle possible ici-bas pour le gnostique arrivé au sommmet de la perfection ? Clément reconnaît que tout progrès dans la sainteté est un pas vers cet habitus ; mais il a soin d'ajouter : jusqu'à ce qu'on soit arrivé à l'homme parfait, c'est-à-dire à la possession pleine et entière de la gnose et de la béatitude céleste (1). Ceci semble indiquer assez clairement que cette immunité des passions n'est possible ici-bas que d'une façon relative. Si parfois le docteur d'Alexandrie semble laisser croire qu'on peut y arriver (2), il faut sous-entendre l'expression qu'il répète de temps en temps : « autant que cela est possible » (3).

Clément n'a pas manqué non plus de parler de la mortification corporelle, de la mortification des sens. Retirer son âme le plus possible des choses de la terre, c'est un sacrifice vraiment agréable à Dieu, et à proprement parler, c'est en cela que consiste la véritable adoration. C'est pour cela que Socrate appelait la philosophie « la méditation de la mort ». En effet, celui-là cherche la vraie philosophie qui, dans cette étude, ne fait usage d'aucun des sens extérieurs, mais contemple la vérité avec son intelligence seule. C'était le but que se proposait Pythagore quand il proposait à ses disciples un silence de cinq ans : il voulait par là les détourner de toutes les choses sensibles et les habituer à contempler Dieu avec leur âme (4). Le gnostique est accoutumé à la frugalité ; il n'a besoin que de peu pour vivre ; il ne cherche pas le superflu, mais se contente du nécessaire ; il ne se laisse pas prendre aux voluptés de la terre ; il use des choses comme n'en usant pas ; il mortifie ses yeux quand il sent le plaisir se glisser dans son âme (5). S'il se montre ordinairement aimable et affable

(1) t. IX, col. 413. — (2) t. VIII, col. 1348. — (3) t. IX, col. 417, 421 ; t. VIII, col. 1361, 1040. — (4) t. IX, col. 101. — (5) t. IX, col. 504, 505.

dans ses rapports, il sait à l'occasion se montrer austère et sévère pour éviter la tentation (1). Il hait les affections charnelles, il repousse tout ce qui peut nourrir et flatter la chair ; il lutte contre la sensibilité et met un frein à l'esprit qui refuse d'obéir, « car la chair convoite contre l'esprit ». Il porte « le signe » (2), c'est-à-dire la croix ; et porter « le signe », c'est porter la mort tout autour de soi, à tel point que, encore dans un corps mortel, on renonce à tout. Et il agit ainsi, parce que la charité de celui qui « a semé dans la chair » (3) est loin d'égaler la charité de Celui qui a créé l'homme pour Le connaître (4).

Les « exercices préliminaires » dont a parlé Clément, le travail de déblaiement et d'élimination effectué par le moyen de la mortification entraînent-ils nécessairement après eux l'obtention de la gnose, ce bien souverainement désirable? Dans une de ses définitions Clément a dit comment s'acquérait la gnose. « La gnose est cette lumière que produit dans l'âme l'obéissance aux préceptes divins » (5). En un mot, elle naît de l'amour ; non pas de la contemplation de la vérité, mais de l'obéissance aux lois de Dieu. En parlant ainsi, le Docteur alexandrin a parfaitement raison. Evidemment l'acte premier est un acte de l'intelligence qui contemple la vérité ; Clément ne le conteste pas. Mais il faut se garder ici d'un double écueil : exagérer le rôle de l'intelligence dans la voie d'union à Dieu, et diminuer son importance. La contemplation ne doit pas se borner à regarder, elle doit tourner à aimer. Alors l'amour produit les actes qui unissent ; et par le fait même, il dégage de tout ce qui peut séparer de l'objet aimé. Par suite le cœur se purifie, et c'est précisément cette pureté du cœur qui permet de voir clair et loin dans les choses de Dieu.

(1) t. IX, col. 465. — (2) Luc, XIV, 27. — (3) Gal., VI, 8. — (4) t. IX, col. 509. — (5) t. VIII, col. 1148.

« Bienheureux ceux qui ont le cœur pur car ils verront Dieu ». Quand le cœur est pur, rien n'obscurcit, ne voile, ne trouble le regard de l'âme. Clément a dit comment on travaillait, par la mortification tant des passions que des sens, à obtenir cette pureté du cœur. « L'homme naturel ne perçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu parce que c'est par l'Esprit qu'on en juge » (I Cor. II, 14). L'amour est donc vraiment principe d'une connaissance plus haute, et à son tour cette connaissance sera cause et principe d'un amour plus fort.

Mais ici il faut faire une restriction. Ce qu'on peut affirmer en toute sûreté, sans crainte d'erreur, c'est qu'un accroissement d'amour produira toujours un accroissement de lumière ; mais un accroissement de lumière n'entraînera pas toujours, nécessairement, une augmentation d'amour. Les vies des saints sont la meilleure preuve qu'on puisse donner de la première assertion, et ce qui confirme la seconde, c'est qu'on voit, par exemple, un Salomon, après avoir obtenu de Dieu la sagesse, finir d'une manière misérable.

Pour Clément, la gnose n'est pas une connaissance purement spéculative; c'est, avant tout et surtout, une science pratique. Le gnostique, si l'on veut, c'est le théologien, au sens vrai du mot. Le théologien n'est pas celui qui possède aussi parfaitement qu'on voudra la connaissance purement spéculative et théorique des vérités révélées; le vrai théologien, c'est celui qui sait vivre ces vérités, qui les fait passer dans sa conduite. Voici un fait rapporté dans la vie de saint Gérard Majella qui fera bien comprendre la chose. « Il arriva un jour qu'un jeune abbé, fier de ses connaissances théologiques, voulut se mesurer avec le serviteur de Dieu. Mais il se vit tellement pressé sur divers points de doctrine qu'à sa grande confusion il dut se retrancher dans le silence. Alors Gérard lui dit, mais avec

une grande charité : « Avouez que pour avoir étudié la théologie, on n'est pas théologien. Oh! non, la vraie science ne s'acquiert que par l'humilité et l'oraison. » (1) C'est cette idée qu'exprime Clément d'Alexandrie quand il dit que la gnose apprend à l'homme l'art, le secret de posséder Dieu. Pour lui, la gnose est un fruit, le fruit de la sainteté de la vie, fruit qui naît, se développe et mûrit sous les feux de la charité.

Le gnostique, c'est l'homme parfait, « un être tout divin » (2); il possède la justice, cette vertu toujours égale à elle-même de quelque côté qu'on la considère, cette vertu « carrée », comme dit Clément (3). Pourtant il peut sans cesse grandir dans la vertu, se rapprocher toujours davantage de Dieu. La perfection comporte des degrés, et il n'en est pas un qui soit si élevé qu'on n'en puisse concevoir un plus haut encore. Clément est très nettement opposé à la doctrine de ces faux mystiques qui prétendent que l'âme arrivée à un certain degré de perfection n'avait plus à s'occuper de l'exercice des vertus, elle n'avait qu'à demeurer dans le repos, en réalité dans une vraie oisiveté.

*
* *

Après avoir vu par quels moyens on arrive à la gnose, on peut se demander comment vit et se comporte le gnostique. A deux reprises différentes, Clément a indiqué d'une manière très nette quels sont pour lui les caractères distinctifs du gnostique. Il les ramène à trois. Voici comment il s'exprime au II[e] livre des Stromates : « La contemplation, puis l'obéissance aux commandements, enfin la formation d'hommes vertueux, tels sont les trois éléments qui font

(1) Vie de S. Gérard Majella, par un Père Rédemptoriste, ch. XXIV. — (2) P. G., t. IX, col. 513. — (3) t. IX, col. 324.

le gnostique. L'un d'eux vient-il à manquer, il n'y a pas de gnose véritable » (1). Au VII[e] livre, il dit que la vie vraiment gnostique a trois effets : Connaître les choses, accomplir les préceptes de Dieu, et enseigner aux autres les mystères divins, d'une manière qui soit digne de Dieu (2). Il est évident que dans ces deux passages, si les expressions sont différentes, les idées restent les mêmes; nous sommes certains d'avoir ici tout entière la pensée de Clément.

L'élément premier, et il faut ajouter, l'élément essentiel, c'est la contemplation. « A force d'actes répétés, l'intelligence est toujours en acte; or cet état, c'est précisément l'essence du gnostique.....; la contemplation ininterrompue demeure la substance vive de son âme » (3). Un gnostique qui ne serait pas un contemplatif, ne serait pas un vrai gnostique. La contemplation, c'est le but que se propose le sage; il doit donc travailler, cultiver la gnose, ou si l'on préfère, la sagesse, jusqu'au jour où il aura acquis l'habitus durable et immuable de la contemplation (4).

L'âme ne saurait, en effet, parvenir d'un coup au sommet. « Nemo repente fit summus », dira saint Grégoire le Grand. Avant d'arriver à leur perfection, toutes choses sont obligées de subir des transformations. Clément le montre par un exemple. Une chlamyde a dû passer par divers états successifs pour devenir ce qu'elle est : elle a d'abord été toison d'un animal; cette toison ensuite a été coupée; puis la laine a été mise en écheveaux; enfin de ces écheveaux on a tissé une étoffe. Il en va de même pour l'âme. Pour qu'elle puisse devenir parfaite, il faut la préparer, la travailler de toutes manières (5). La raison, la voici : la vérité comprend deux éléments, l'élément contemplation

(1) t. VIII, col. 981-2. — (2) t. IX, col. 405 seq. — (3) t. VIII, col. 1345. — (4) t. IX, col. 284. — t. IX, col. 312-3.

et l'élément action (1). L'action découle de la contemplation, et pour réaliser toute sa perfection, elle exige un long exercice et une grande expérience. La contemplation a un double objet, le prochain et nous-mêmes ; et il est nécessaire qu'on ait des connaissances précises sur chacun de ces points. Une fois qu'on connaît suffisamment les moyens d'aller à la gnose, on peut alors demeurer en repos. Une seule chose reste à faire, mettre sa conduite en harmonie avec les vérités entrevues dans la contemplation.

Cette idée, Clément la reproduit dans un autre passage des Stromates : « Il me semble, dit-il, que le gnostique se propose une double fin : tantôt c'est la contemplation née de la science, et tantôt l'action » (2).

Qu'entend-il par cette ἐπιστημονικὴ θεωρία, expression qui revient assez fréquemment sous sa plume ? (3) Il semble bien que cette contemplation née de la science, fruit de la science, est ce que nous appelons aujourd'hui la contemplation acquise. Elle se produit, lorsque, à force de regarder, de scruter, on a écarté tout ce qui était empêchement (4). La science fournit « le viatique » de la contemplation (5), et ce viatique n'est autre chose que la vérité révélée aux Apôtres et transmise jusqu'à nous par la tradition (6). Ce sont les enseignements du Sauveur que Clément appelle l'eau de la vie gnostique (7), ou encore la nourriture de l'âme (8). Se servant d'un texte de saint Paul, I Cor. III, 1-3, il dit qu'on donne du lait aux enfants, et aux parfaits de la nourriture. Par le lait, il faut entendre la catéchèse ; c'est le premier aliment de l'âme ; la nourriture solide, c'est la chair et le sang du Verbe, c'est-à-dire

(1) Clément emploie ici l'expression τὸ γνωστικὸν, et quelques mots plus loin il dit : τὸ θεωρητικόν. Pour lui ces deux mots sont synonymes. — (2) t. IX, col. 541. — (3) t. IX, col. 485, 505, 541, 560. — (4) t. IX, col. 560. — (5) t. IX, col. 516. — (6) t. IX, col. 284. — (7) t. IX, col. 545. — (8) t. IX, col. 545.

la compréhension de la puissance et de l'essence divines (1).

Il y a une contemplation plus haute que la contemplation acquise. Clément semble bien y faire allusion. Admirer les beautés de la nature, tel a été l'acte premier du gnostique ; et il y avait là un indice certain qu'il était apte à recevoir la gnose. Il s'était fait aussitôt le disciple du Seigneur ; on lui avait parlé de Dieu, de la Providence, et il avait cru. Désirant savoir davantage, il avait fait tout ce qui était nécessaire pour arriver à une connaissance plus haute ; en même temps que sa foi grandissait, ses désirs et sa recherche du vrai croissaient également. Une telle manière d'agir était digne de recevoir ce don de haute contemplation. Alors il goûte la volonté de Dieu, il applique son âme à découvrir les mystères cachés sous la lettre des textes sacrés, car il voit des choses que les autres ne sauraient apercevoir (2). Dans un autre passage, Clément compte trois degrés pour arriver à la parfaite connaissance de Dieu : la considération des merveilles de la création, le désir d'une perfection plus haute, enfin le regard de l'âme vers les choses spirituelles à l'aide de la lumière que lui donne le divin Ressuscité (3).

Si l'on rapproche ces deux fragments l'un de l'autre, on peut, semble-t-il, arriver à déterminer ce qu'est pour Clément la contemplation, à quel moment elle se produit. Le regard d'admiration jeté sur les beautés de la nature est bien un acte de contemplation, mais de contemplation naturelle. Sans doute il est question de Dieu comme auteur de ces merveilles, du gouvernement admirable de la Providence. Mais pour Clément la contemplation est autre chose. Le gnostique désire monter plus haut, il désire connaître Dieu tel qu'il est, et ce désir le rend digne

(1) t. IX, col. 100-101. — (2) t. IX, col. 485. — (3) t. IX, col. 112.

de la contemplation. C'est donc alors seulement, après ce second degré, qu'intervient la contemplation proprement dite. L'homme s'y prépare, mais Dieu demeure libre de la donner, ou non. C'est ce qu'on appelle la contemplation infuse ; l'âme regarde alors les choses spirituelles, à l'aide de la lumière que Dieu a versée en elle. La contemplation ainsi entendue regarde Dieu et les choses de Dieu.

Il faut laisser de côté toutes les choses créées, les êtres matériels aussi bien que les substances spirituelles pour regarder la grandeur du Christ, passer de là à sa sainteté, puis à son immensité, et on arrive ainsi à comprendre d'une certaine manière le Tout-Puissant. On ne sait pas ce qu'il est, mais on sait ce qu'il n'est pas. Et quand il s'agit de Dieu, il faut avoir grand soin d'écarter loin de l'esprit tous ces concepts de figure, de mouvement, de position, de lieu, etc... Ici-bas, on ne peut voir Dieu que « per speculum », comme dit saint Paul ; mais dans le ciel, on le verra face à face ; l'âme entrera en contact avec lui directement et sans intermédiaire (1).

Dans ce passage, Clément parle de la connaissance la plus haute où puisse arriver ici-bas une créature ; cette nescience qui, en réalité, est une lumière merveilleuse. Pour que l'âme puisse ainsi toucher Dieu, il faut que Dieu l'ait emportée hors d'elle-même.

Tout ceci doit s'entendre de la contemplation considérée en tant qu'acte. Il est évident que la contemplation comme telle ne saurait, sur la terre, être perpétuelle. Mais envisagée comme état, elle peut et doit durer. Voici ce que dit Clément. Le gnostique parfait que la science a mis en possession du souverain Bien, non seulement s'applique facilement à la contemplation, mais encore il y maintient toujours son âme, je veux dire qu'il voit merveilleu-

(1) t. IX, col. 109.

sement clair et loin dans les choses de Dieu. Pour arriver, autant qu'il est possible, à cet état bienheureux, il emploie tous les moyens en son pouvoir ; tous les mouvements de son âme sont parfaitement réglés, il travaille assidûment à regarder toujours du côté de Dieu et il demeure dans la contemplation. Il demande à Dieu la grâce de persévérer et de grandir dans cette vie contemplative, tout comme un homme vulgaire demande celle de toujours se bien porter (1).

Le gnostique n'est pas seulement un contemplatif, il doit être encore un homme qui fait des bonnes œuvres, un homme qui dans ses paroles et ses actions se conforme aux enseignements du Seigneur (2). C'est là son second trait caractéristique. « Il est évident, dit Clément, que ceux qui ne font pas de bonnes œuvres ne savent pas ce qui leur est utile » (3). Il faut donc conclure à une nécessité absolue de faire des œuvres. A quelque degré de perfection que soit arrivé le gnostique, Clément exige toujours des œuvres. Jamais le gnostique ne préfère l'agréable à l'utile ; la mort ou la maladie le menacent-elles, il garde son âme en paix. Il fait un bon usage de toutes les créatures et rend grâces à Dieu de les avoir mises à son service. Il ne se souvient pas des injures reçues, il honore son Créateur, il aime son prochain et prie pour lui. Il a toujours devant les yeux les exemples des Patriarches, des Prophètes et du Seigneur lui-même pour les imiter. Les biens du monde sont à sa disposition, mais il n'y attache pas son cœur, il ne connaît et n'espère que les biens éternels (4). Il faudrait lire les VI^e^ et VII^e^ livres des Stromates presque en entier pour voir quelle sainteté de vie, quelle vertu Clément exige du gnostique parfait. Le culte, l'honneur qu'il

(1) t. IX, col. 465. — (2) t. IX, col. 544. — (3) t. IX, col. 336. — (4) t. IX, col. 485, 488.

doit à Dieu comprend deux choses : la garde continuelle de son âme et l'occupation « autour de Dieu » par le moyen d'une charité incessante (1). Le gnostique prend d'abord soin de lui-même (2), il veille sur son âme, « il se crée » (3), pour employer l'expression de Clément, c'est-à-dire qu'il travaille à développer en lui toutes les vertus ; lorsqu'il est parvenu au sommet de la perfection, devenu ainsi semblable à Dieu, il fait toujours le bien comme Dieu lui-même (4). On conçoit que cela soit vraiment honorer Dieu.

S'agit-il des devoirs envers le prochain, ils se présentent sous un double aspect : rendre les hommes meilleurs, ou bien travailler à les servir. Cette division, cette distinction se trouve dans l'Eglise, où les prêtres sanctifient et les diacres servent. Elle se retrouve également dans les hiérarchies angéliques (5). On sent ici très nettement l'allusion au chapitre VI des Actes des Apôtres, dans lequel est rapportée l'élection des diacres, qui devaient servir aux tables, tandis que les Apôtres s'adonneraient à la prière et au ministère de la parole. La fonction du gnostique est parfaitement déterminée : il sert Dieu, mais il ne sert pas les hommes. Il lui appartient de leur montrer la contemplation qui les rendra meilleurs, quelle que soit d'ailleurs la manière dont il a été établi pour instruire et redresser les autres (6). Tel est le troisième caractère du vrai gnostique... Il désire pour la gloire de Dieu que beaucoup lui ressemblent en obtenant la gnose. Il est devenu semblable au Sauveur, et, dans un certain sens, il est, lui aussi, un sauveur (7). Il prie afin d'obtenir la gnose pour les autres, il fait du bien à ceux qui l'écoutent ; et, s'il est constitué

(1) t. IX, col. 404, 405. — (2) t. IX, col. 420. — (3) t. IX, col. 417. — (4) t. IX, col. 281. — (5) t. IX, col. 405. — (6) t. IX, col. 405. — (7) t. IX, col. 297.

en charge, il agit comme Moïse, il ne se sert de son autorité que pour procurer le salut de ceux qui lui sont confiés (1).

Clément fait remarquer que le premier bénéficiaire est ici le gnostique lui-même. Le meilleur procédé de culture est évidemment celui qui rapporte le plus de fruits et de profits ; de même par sa piété, le gnostique est le premier à profiter et bénéficier du bien qu'il fait autour de lui, en conduisant les autres à la gnose (2).

Il faut enfin poser une question à laquelle Clément a pris soin de répondre à plusieurs reprises. Par quel motif se laisse guider le gnostique parfait en toute sa conduite ? Est-ce par un amour tellement pur et désintéressé qu'il aime Dieu, même en dehors du désir de la béatitude éternelle ?

« Si, par hypothèse, dit-il, on demandait au gnostique ce qu'il préfère, la gnose ou le salut éternel, sans aucun doute il répondrait qu'il préfère la gnose... » (3) « Celui qui s'abstient de rendre une injure pour une injure, parce qu'il espère en recevoir une récompense, celui-là n'est pas bon, parce qu'il est conduit par le désir d'une récompense. Mais celui qui obéit, non par crainte ni par l'appât du plaisir, mais uniquement parce qu'il aime Celui qui est vraiment aimable, celui-là est un adorateur véritable. Supposons donc que le Seigneur lui permette de faire le mal, et que, loin d'en tirer vengeance, il lui promette de lui donner la récompense éternelle, jamais il ne consentira à le commettre, parce qu'il connaît le bien, et qu'il cherche et aime le bien pour lui-même » (4). Ce sont là de pures hypothèses, Clément le dit lui-même ; et en les posant il veut seulement montrer combien l'amour que le

(1) t. IX, col. 417, 420, 421. — (2) t. IX, col. 405. — (3) t. VIII, col. 1348. — (4) t. VIII, col. 1353, seq.

gnostique parfait doit avoir pour Dieu, doit être pur, désintéressé et éloigné de toute recherche personnelle.

Ce détachement d'ailleurs n'exclut pas une certaine délectation intérieure. C'est encore là une remarque profonde de Clément. Les choses les meilleures, dit-il, sont celles qui paraissent le plus délectables (1) ; on se sent attiré à contempler ce qui est aimable (2). Quelle délectation est-ce donc alors, quand il s'agit de la souveraine Bonté, de la souveraine Beauté, de la souveraine Amabilité de Dieu ?

En terminant ce rapide exposé de la doctrine de Clément d'Alexandrie sur la vie spirituelle, nous ajouterons une remarque. Dans ses expressions Clément exagère parfois ; mais parfois aussi il apporte de lui-même le correctif nécessaire « autant qu'il se peut ». Ailleurs il émet des hypothèses impossibles, comme celle-ci : « Le gnostique préfère-t-il la gnose ou le salut éternel ? » Ce sont là des chicanes de mots, ou bien les choses n'ont plus de sens. Etudiant les Stromates, Mgr Freppel écrivait jadis : « Il va sans dire que les locutions extraordinaires se corrigent par elles-mêmes, à moins que l'auteur ne ferme toute issue à une restriction quelconque. C'est la réflexion que faisait Bossuet à propos de Clément d'Alexandrie : « En général, disait-il, les grands mots exagératifs portent en eux-mêmes leurs restrictions dans leur propre excès, et l'on voit bien naturellement qu'ils demandent un correctif ; mais quand ce correctif est apporté par l'auteur lui-même, le dénouement est certain, et il n'est pas permis de s'y tromper » (3). C'est l'appréciation la plus exacte qui puisse être donnée.

Dom A. MÉNAGER, O. S. B.

(1) t. VIII, col. 1357. — (2) t. IX, col. 413. — (3) Clément d'Alexandrie. Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant l'année 1864-1865 par Mgr Freppel, évêque d'Angers, p. 391.

TEXTES ANCIENS

Le B. Henri Suso est né sur les bords du lac de Constance (à Constance même, disent les uns ; à Uberlingen, prétendent les autres) entre 1295 et 1300. Il entra au monastère dominicain de Constance à l'âge de treize ans, et après une vie consumée tout entière — au milieu d'extraordinaires épreuves — à la poursuite et à la diffusion de l'amour divin, il mourut à Ulm en 1366, laissant la réputation du saint le plus aimable et du meilleur auteur mystique de son temps. Jusqu'au milieu du XV[e] siècle il n'y avait pas d'auteur plus lu que lui, pas même celui de l'*Imitation*. Son œuvre comprend le *Livre de l'Éternelle Sagesse*, le *Livre de la Vérité*, le grand et le petit *Livre des Lettres*, le *Petit livre de l'Amour* (2), une vie de lui-même rédigée d'après les notes d'Elsbeth Stagel, sa fille spirituelle, et enfin l'*Horologium Sapientiae*, dont nous donnons aujourd'hui un extrait (3). Cette « Orloge de Sapience », comme on disait au XV[e] siècle, est une adaptation latine du *Livre de la Sagesse* écrit en allemand. Ce travail était dédié au Maître Général de l'Ordre, Hugues de Vaucemam, qui était Français, et destiné aux lecteurs étrangers ne comprenant pas la langue naturelle de Suso. Le Bienheureux en profite pour amplifier et mettre au point le traité primitif dont il refond les idées bien plus que les phrases. Son nouveau livre est intitulé « Horloge de la Sagesse », parce qu'il doit sonner des heures de lumière dans « les cœurs aimants » ; ses vingt-quatre chapitres correspondent aux vingt-quatre tintements du cadran mystique. Écrit sous forme de dialogue entre la Sagesse et son disciple, il entraîne les âmes à l'union divine par la rencontre du Christ dans le recueillement, la méditation de la Passion, la contrition, la conformité avec le Crucifié, l'exercice du renoncement total, la réception de l'Eucharistie et la louange ininterrompue.

(1) Sa vie vient d'être publiée à la librairie de l'Art Catholique, Paris, 6, place Saint-Sulpice : *Le B. Henri Suso*, par Renée Zeller, un volume in-16 raisin orné de bois. Prix, 7 francs.

(2) La première traduction française du *Petit livre de l'Amour* par Renée Zeller vient de paraître aux éditions de la « Revue des Jeunes », 5, rue de Luynes, Paris.

(3) La traduction complète de l'*Horologium sapientiae* doit paraître prochainement.

Comment l'âme que le péché avait séparée de son Epoux peut, en vertu de la Passion du Christ, la retrouver sous la Croix par une fervente pénitence.

Versez des larmes, ô mes yeux, pleurez et ne cessez pas! Et vous, joies du monde, retirez-vous! Arrière, vous qui paraissiez ma consolation, laissez-moi rechercher la solitude, la solitude amie des douleurs et sœur de la tristesse. (Laissez-moi), que je puisse gémir sur les maux apportés par les ténèbres du péché, (gémir sur ces péchés mêmes) qui ont fait succéder les malheurs aux joies d'autrefois et fané la fleur de ma jeunesse.

Rentre donc en toi-même, ô mon âme, et laissant derrière toi les sentiers glissants (de la vanité) gagne la vaste solitude des tristesses profondes, gravis les sommets de la méditation de tes misères et là, le cœur brisé, la voix pleine de sanglots, lance un tel cri de détresse qu'il franchisse et les monts et les collines, et les hauteurs des airs, que cette déchirante clameur atteigne le ciel et vienne toucher enfin les esprits célestes, si compatissants. Dis-leur alors : « O pierres vivantes (du palais de Dieu), très hauts sommets, plaines lumineuses où campent les étoiles, qui me donnera cette ardeur dévorante du feu pour consumer mon cœur, et un tel débordement de larmes amères que, touchés de compassion pour moi, vous adoucissiez mes douleurs. Elles sont atroces, ces douleurs, elles m'arrachent le cœur; elles me crucifient jusqu'au fond de l'âme, jusqu'à la moelle des os. Malheur à moi, infortuné! L'Epoux céleste m'avait prévenu de son amour, il m'avait nourri, il m'avait

choisi pour son épouse, son anneau était passé à mon doigt, j'étais paré de la variété de ses dons. Souvent j'ai reçu le miel et le lait de sa bouche si douce, et souvent le baiser de ses lèvres. Quelquefois même cet époux de mon âme, ami des lis, m'avait versé la douceur de ses embrassements spirituels et je m'étais réjoui dans la surabondance de ses biens. Mais toi, ô mon âme, âme ingrate et misérable, tant que tu fus dans les honneurs, tu n'as pas compris (1) (ton époux), tu t'es enfuie loin de lui, tu t'es dérobée à ses avances, tu l'as renié ! Malheur à moi, je l'ai perdu ! Malheur à moi parce que la seule joie de mon cœur je l'ai abandonnée.

..... O roses empourprées, lis purs comme l'aube blanchissante, violettes inviolées, vous les âmes saintes et immaculées, regardez-moi, je ne suis plus qu'une fleur touchée par l'hiver. Arrêtez-vous pour me contempler, je ressemble à un buisson d'épines ; que votre cœur grave en lui mon image et se souvienne alors de la rapidité avec laquelle se fane et tombe une fleur que le monde a cueillie ; il ne lui reste plus, vivante, qu'à mourir ; à peine ouverte, qu'à flétrir ; jeune encore, qu'à vieillir, et pleine de force, qu'à s'effeuiller.

..... O ma Douceur, lorsque je me souviens de tant de tendresse et d'amour dans tes prévenances, de tant de mansuétude dans tes réprimandes, et de l'amabilité avec laquelle tu m'attiras, mon cœur défaille. Le chagrin me brise parce qu'en tout cela je me suis montré un ingrat ; j'ai fait si peu de cas de tant de biens ! Un tel trésor, je l'ai si légèrement dissipé ! O mort désirée, pourquoi tardes-tu ? (2) Pourquoi ne m'emportes-tu pas ? Quelle force est la tienne, ô cœur de l'homme, pour tant souffrir et ne pas

(1) Ps. XLVIII, 13.
(2) Ecclésiastique, LI, 32.

succomber! De quel fer es-tu donc, ô mon cœur, pour ne pas te rompre sous une telle poussée de douleur? Ecoutez-moi, fleurs divines (1), et vous, pieux amants, pleurez avec moi. C'est moi la bien-aimée d'autrefois, mon âme était alors parée de ce nom sublime : épouse du souverain roi!

..... Perdre son Bien-Aimé sans espoir de le retrouver jamais, n'est-ce pas pire que la mort? Le retrouver comme autrefois, n'y compte pas, pauvre âme, c'est impossible! Comme je suis à l'étroit dans ce monde si grand! J'ai besoin d'une si vaste solitude, que nul œil ne puisse m'y voir et nulle oreille m'entendre; là je donnerais libre cours à mes cris et me rassasierais de larmes; là je trouverais une suprême consolation.

..... (O gloire du monde), par de tendres messages et une foule de menus présents tu m'as tendu tes pièges, tu t'es rendue maîtresse de mes sens en m'attirant par tes paroles enchanteresses, par tes accents, doux comme les airs que Pan module sur sa flûte et captivants comme la voix des sirènes. La beauté fardée de ton visage, l'éclat de ton cou et la gaîté de tes yeux ont été des dards aigus au cœur d'un égaré. Tandis que j'avais soif d'eau vive, tu m'as présenté le lait de ton sein et tu m'as enivré d'un philtre agréable, d'une absinthe délicieuse. De ta propre main tu m'as présenté le fruit savoureux et brillant qui n'apporte qu'une douceur factice; pour prix de mes peines tu m'as permis de prendre des roses à même le rosier. Tu m'as juré de m'aimer plus que tout et que sans déclin se succéderaient pour moi les succès et les joies. O renard plein d'astuce, vipère venimeuse, tel l'agneau qu'on amuse avec un rameau verdoyant et qui s'en va joyeux à la boucherie, ainsi tu m'as enlacé de trompeuses caresses et traîné derrière toi pour me conduire à la mort. O bête

(1) Ecclésiastique, XXXIX, 17.

sauvage et cruelle, tu transperces à cette heure celui que tu avais si doucement embaumé.

..... Le remords, c'est un ver caché qui vous ronge sans répit, trouble vos repas, rend impossible votre repos et durant votre sommeil encore fait surgir des fantômes terrifiants. Elles sont telles les souffrances d'une conscience coupable, elles sont si nombreuses, qu'il est presque impossible à une âme pure de se les imaginer. Car la créature qui t'obéit comme à son auteur, (Sagesse divine) se retourne contre l'injuste pour le tourmenter, tandis qu'elle se fait plus douce et répand ses bienfaits sur ceux qui se confient en toi (1).

..... Qui me donnera un parchemin large comme les cieux, une écritoire profonde et pleine comme l'abîme des mers, des plumes en plus grand nombre que les feuilles des arbres et les herbes de la prairie, que je puisse crier ma douleur, ma perte irréparable : l'abandon de mon Bien-Aimé ! Hélas, pourquoi suis-je venu au monde? Pourquoi ne suis-je pas mort dans le sein de ma mère? Tout mon être défaille, je ne suis plus conscient de mes actes... Pourquoi tarder encore? Pourquoi ce trouble? Pourquoi ces pleurs? (2) Que me reste-t-il, sinon le mépris de moi-même, sinon la chute désolante au fond du gouffre de désespérance, loin de la face glorieuse du Dieu que j'ai perdu ?

La Sagesse. Ignores-tu donc où te mènera le désespoir? Non, tu n'as pas le droit de désespérer de ton salut, car moi, je suis venu dans le monde pour rechercher et pour sauver ce qui était perdu.

Le Disciple. Quelle est donc cette voix, comme elle retentit délicieusement aux oreilles d'un misérable, d'un chien maudit?

(1) Sagesse, XVI, 24.
(2) Marc, V, 39.

La Sagesse. Que t'est-il donc arrivé que tu ne me reconnaisses plus? es-tu tombé si bas que tu ne puisses plus te soulever de terre? Ou bien, mon fils, as-tu perdu la raison dans l'excès de ta douleur. O mon bien-aimé, me voici, c'est moi l'Eternelle Sagesse, le Fils du Père Céleste, le dispensateur de la miséricorde, le Chef qui pardonne, le très compatissant Législateur. J'ai ouvert un insondable abîme de miséricorde pour servir de refuge à toute âme blessée ; cet abîme, ce refuge, c'est mon cœur si tendre, il est prêt à te recevoir, toi et tous ceux qui veulent revenir à moi. Regarde bien mon visage, c'est moi, moi qui ai supporté la pauvreté pour t'enrichir et souffert le plus cruel des trépas pour te rendre la vie; c'est moi le médiateur entre Dieu et les hommes, j'ai conservé les cicatrices de mon supplice et je les présente au Père céleste comme un bouclier entre les rigueurs de la justice et tes péchés. Ne crains plus maintenant. Me voici ; je suis ton frère, je suis ton époux ; pourvu que tu veuilles te convertir et mieux te garder désormais, mon cœur est prêt à te pardonner; je couvrirai tes péchés, je les jetterai au fond de la mer, ils seront en oubli devant moi comme si jamais tu ne les avais faits. Purifie-toi dans mon sang, dans ce sang qui couvre l'Agneau sans tache et tout amour comme d'une rosée de rubis. Relève ton front penché vers la terre; ouvre les yeux, reprends courage; voici qu'on t'apporte la robe d'innocence qui te revêtait jadis et l'anneau de la science sacrée et les sandales (glorieuses). On a tué pour toi le veau gras (1); on t'a rendu ton nom d'amour; ton âme s'appellera de nouveau l'épouse du Roi éternel et elle le sera véritablement. Ce n'est pas, en effet, avec un corruptible trésor d'or et d'argent que je t'ai racheté, mais au prix de mon sang précieux. Je t'ai payé assez cher pour

(1) Luc, xv, 22-23.

que tu puisses te réjouir de ton salut et croire ton pardon facile. Mais voici que je vais te dire une chose étonnante, il faut la croire d'une inébranlable foi : Ecoute, si le monde entier n'était qu'un globe de feu, si on jetait au milieu de ce feu une poignée de lin, je te le dis, la flamme n'aurait pas plus vite dévoré ce peu de lin que ma miséricorde ne consume les fautes du Pécheur pénitent. Je dis plus, pour que le lin s'enflamme dans un monde de feu il n'aurait fallu qu'un instant, bien petit, c'est vrai, presque imperceptible, mais entre le repentir et le pardon, entre le gémissement et la grâce, pas même une seconde !

Le Disciple. O bonté inouïe d'un cœur de père, ô tendresse admirable d'un frère fidèle, ô toi l'unique joie de mon cœur, ce fils abject, ce fils de perdition, tu daignes donc le recevoir encore ? Tu veux faire grâce au coupable condamné à mort, tu veux lui remettre tous ses crimes ? O faveur singulière, inénarrable bénignité, océan sans rivage de la miséricorde divine, qui peut vous comprendre ? Vous excédez toute intelligence, vous surpassez tous les désirs, aucune beauté morale ne vous est comparable. Le cœur profondément ému, je fléchis donc les genoux devant toi, Père des miséricordes, je me prosterne à tes pieds très cléments et, le front contre terre, je te rends grâce, du plus intime de moi-même, je t'en supplie, regarde ton Fils unique, ce Fils que tu as livré à la mort parce que tu nous aimais d'un excès d'amour. Oublie tous mes crimes à cause de la multitude de ses douleurs. Souviens-toi, je t'en prie, de tes miséricordes et de tes promesses d'antan. De ta bouche très sainte, n'avais-tu pas donné jadis au monde submergé par le déluge un signe de réconciliation, disant : « Je poserai mon arc dans les nuées et je me souviendrai du pacte conclu avec vous, ce sera comme un signe d'alliance entre moi et la terre. » Regarde donc, ô très doux Père, le voici maintenant l'arc véritable dont l'autre

n'était qu'un symbole : c'est ton Fils pendu sur une croix! Regarde-le bien ; ses membres sont tendus, écartelés ; on peut compter tous ses os. Vois avec quelle brutalité on a tiré ses mains et ses pieds, ce n'est plus qu'une blessure sanglante. Je t'en prie, regarde, et par ses plaies guéris les miennes, pardonne mes péchés ? Souviens-toi, Seigneur, qu'on t'appelle le Dieu des miséricordes, et pourquoi? N'est-ce point parce que tu as pitié de tous les hommes, parce que tu perds le souvenir des injures qu'on t'a faites, parce que tu oublies les péchés. Si on te nomme le Miséricordieux, ce n'est pas à cause des justes qui n'ont pas besoin de pénitence, mais c'est pour nous, pauvres pécheurs. Aurais-tu donc décidé de ne prendre pour confidents de tes secrets que des âmes innocentes, des âmes pures dont la vie parfaite et sans tâche nous est proposée en exemple? N'y aurait-il qu'elles pour se réjouir des joies singulières de ton amitié et de ta grâce? N'es-tu que le Dieu des justes (1) et non des pénitents? Des pénitents qui reviennent à toi du fond du cœur (2)? Là où le péché abonda(3), la grâce ne surabondera-t-elle pas ? C'est pourquoi je me réfugie en toi, Père des miséricordes, que ta grâce me soit un abri. Et je me tourne aussi vers toi, ô Fils du Roi éternel, du plus intime de moi-même et plein d'un ardent amour je me jette dans tes bras étendus, dans tes bras nus et cloués, dans tes bras couverts de sang ; non, je ne veux plus me séparer de toi, ni dans la vie, ni dans la mort.

Pardonne-moi donc, ô doux Père, pardonne-moi pour l'amour de ton Fils unique, efface ces péchés qui ont attiré sur moi ta colère, et tout le mal que j'ai commis devant ta

(1) Romains, III, 29.
(2) Psalm. LXXIV, 9.
(3) Romains, V, 20.

Face. Je souffre tant de ma contrition que je préférerais mourir mille fois, plutôt que de t'offenser encore, ô Père si doux! Tout ce que je souffre, l'enfer que j'ai mérité ou le plus rigoureux purgatoire me semblent moins durs que la pensée de l'offense que je t'ai faite à toi, Créateur. Oui, tout, plutôt que de t'avoir contristé, méprisé, ô mon Seigneur et mon Dieu, mon rédempteur et l'unique joie de mon cœur. A toutes les consolations dont j'ai joui pendant les jours de ma vie, je préférerais celle de remplir les cieux de mes cris désolés et de sentir mon cœur se briser sous la poussée (de ma contrition). Et plus tu te montres doux, plus les larmes débordent de mon cœur à la pensée de tant d'ingratitude envers un tel Ami, envers un Père si fidèle.

Mais Toi qui enseignes la science de Dieu, ô Sagesse Eternelle, apprends-moi, je t'en conjure, à porter dans mon corps tes stigmates si doux; dis-moi comment les garder sans cesse présents dans mon esprit, que je puisse au moins proclamer ma reconnaissance devant tout ce qui vit au ciel et sur la terre, que je puisse montrer à tous (que je t'aime) pour tant de biens tombés sur moi, pauvre pécheur, de la surabondance de ta bonté.

La Sagesse. Fais-moi le don de toi-même et de tout ce que tu as sans jamais rien reprendre de ton oblation. Prive-toi non seulement des choses inutiles, mais quelquefois de celles qui sont légitimes; ainsi tes mains seront-elles clouées à ma croix. Fais le bien, et supporte sans trouble qu'on te fasse du mal; rassemble tes affections inconstantes, tes pensées dispersées, fixe tout cela en moi, le souverain Bien, et tes pieds seront attachés comme les miens. Ne laisse jamais les forces de ton âme et de ton corps s'anémier dans la négligence, mais tends-les comme mes bras crucifiés, dans un effort ininterrompu pour me servir. Supporte avec patience et action de grâces la fatigue

et le poids de tes travaux ; réprime courageusement les mouvements de ta sensualité, et je retrouverai sur tes membres mes propres lassitudes et mes meurtrissures. Fais refleurir ma chair par une mortification raisonnable et pieuse. Que ta constance à contrarier ta volonté me soit un doux lit de repos où je laisserai retomber mes épaules meurtries par le dur bois de la croix. Ton âme entraînée vers la terre par le poids de ton corps, tiens-la bien haut, vers le Seigneur. Fais servir à la justice et à la sainteté tes membres qui jadis opéraient le mal. Que ton cœur soit prêt à soutenir toutes sortes d'adversités pour l'honneur de mon nom ; alors, comme un serviteur fidèle crucifié avec son Seigneur, en quelque sorte inondé de mon sang par l'union de la souffrance, tu me deviendras semblable et digne d'amour.

Traduction de Renée Zeller.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

Chronique de théologie mystique

Idéal monastique et Vie chrétienne

Le Christ Idéal du moine, par Dom Columba Marmion, O. S. B. : c'est la troisième série des conférences spirituelles que publie le Rme Abbé de Maredsous ; on en connaît déjà la manière et le mérite. *L'Idéal monastique et la Vie chrétienne des premiers jours*, par Dom Germain Morin, O. S. B. : c'est la réédition du petit volume si suggestif et érudit, publié avec tant de succès avant la guerre; il est formé de douzes conférences, adressés à des religieux bénédictins pendant une retraite.

Ce sont donc, et par leur but et par leur objet, deux livres de vie monastique. Ce ne sera pas cependant manquer à l'intention des deux auteurs, ni fausser l'esprit de leur œuvre, que de les considérer principalement, ici, du point de vue et pour le profit de la vie chrétienne commune. Car, plus explicitement, si possible, que toute autre, la « religion bénédictine » déclare proposer son idéal propre en parfaite homogénéité avec l'idéal évangélique commun, — ce que la tradition théologique approuve nettement, puisqu'elle ne voit dans la perfection religieuse qu'une réalisation-type, grâce aux conseils évangéliques, de la perfection chrétienne. Aussi bien voici la déclaration de D. Marmion lui-même : « Aux yeux du Patriarche des moines, l'état religieux, pris dans ce qu'il a d'essentiel, ne constitue pas une forme particulière d'existence en marge ou à côté du Christianisme : il est ce Christianisme même vécu dans sa plénitude à la pure lumière de l'Évangile ».

Quant à la pensée de D. Morin, elle apparaît nettement dans le cadre très original choisi pour ses conférences : il les présente comme un commentaire des quelques versets des Actes des Apôtres, ch. II, v. 37-46, où est décrite la vie chrétienne des premiers jours, « origine et modèle de la vie que doivent mener les moines ».

Dom Morin a simplement groupé ses conférences au gré du texte scripturaire, cherchant à décrire les états d'âme du moine dans toute leur spontanéité, plutôt qu'à systématiser les éléments de la vie monastique dans un cadre classique. Dom Marmion, lui, a disposé ses instructions selon un plan organique, théologique, qui est déjà à lui seul un enseignement, puisque, en face de la fin de l'institution monastique, il manifeste l'ordonnance et la hiérarchie des moyens à prendre.

La fin d'abord : elle est proposée et décrite par Dom Marmion comme une « *recherche* de Dieu » ; ainsi est commenté, d'un point de vue dynamique et sous une forme vivante, le précepte de la perfection de la charité, idéal obligatoire pour tout chrétien, bien qu'il le soit à un titre spécial pour le religieux. Recherche de Dieu dans et par le Christ, puisque « la sainteté religieuse n'est que la plénitude de notre adoption divine en Jésus » : heureuse formule encore de la même doctrine, et dont le développement dogmatique s'origine à la piété christocentrique de S. Benoît. Il est vrai qu'une phrase sur le Christ comme parfait « religieux » sent un peu son XVII[e] siècle ; mais ce thème bérullien est si brièvement esquissé !

De prime abord, on s'étonnerait de voir placé de suite, et quasi conjointement au Christ, dans la structure significative de ce traité de la vie religieuse, le chapitre concernant l'Abbé. Mais les familiers de la spiritualité bénédictine reconnaîtront là le véritable esprit de leur famille, car, dit catégoriquement D. Morin, « S. Benoît est formel sur ce point : l'Abbé remplit le rôle du Christ dans le monastère... L'Abbé est véritablement le principe générateur de la famille monastique ; et c'est pour ce motif, comme on l'a souvent répété, que le chapitre *Qualis debeat Abbas esse* vient en première place dans la Règle, après le chapitre qui sert d'introduction » (p. 36).

La profession est à la vie monastique ce que le baptême est à la vie chrétienne. Cette analogie, dont nos auteurs ont soin de marquer les limites, donne le *sens* de la profession religieuse.

On trouvera chez D. Morin, dans le chapitre intitulé précisément *Baptême et Profession*, le développement de cette doctrine si riche et classique; car D. Marmion n'a pas cru utile de reprendre l'exposé remarquable présenté par le savant qu'est D. Morin. Ce ne sont pas seulement des spéculations habiles et recherchées qui autorisent le rapprochement entre ces deux initiations, ce sont des ressemblances rituelles entre les deux cérémonies, et qui donnent à l'analogie, proposée déjà par S. Jérôme et les grands synodes monastiques, un fondement sûr dans la piété antique, légitimant les thèses théologiques ou les considérations mystiques sur ce « second baptême ».

D. Marmion classe les divers éléments et moyens de la perfection monastique en deux groupes : ceux qui revêtent un caractère pénitentiel, componction du cœur, renoncement, pauvreté, humilité, obéissance, esprit d'abandon, et ceux qui visent directement à l'union avec le Christ, office divin, oraison, zèle de la charité. Retenons l'un ou l'autre de ces traits : ils s'appliquent presque tous à la simple vie chrétienne.

A la manière et dans l'esprit de la plus ancienne tradition, D. Marmion et D. Morin voient tous deux — et ce n'est point rencontre fortuite — dans la *componction* du cœur, le sentiment foncier qui doit remplir l'âme du postulant à la vie religieuse, et qui définira pour ainsi dire psychologiquement la vocation monastique tout comme la vocation chrétienne. « Le mot de componction vient du verbe latin *pungere*, qui signifie piquer. La componction est une piqûre de l'âme. C'est assez dire qu'elle est une souffrance... » Et ainsi va l'original commentaire de D. Morin sur ce vieux mot suggestif, que ne remplace pas le vocabulaire postérieur, un peu enfermé parfois dans la terminologie de l'éthique aristotélicienne.

En dépendance de cette componction du cœur s'exerce la vertu de pénitence; D. Marmion, dans un chapitre sur le *renoncement*, en détaille les différentes pratiques selon leur valeur hiérarchique; D. Morin y ajoute de fines et opportunes observations sur la discrétion bénédictine, sur la délicatesse amicale et surnaturelle que, dans une communauté, des frères doivent observer entre eux.

Dans la *pauvreté*, D. Marmion voit comme un épanouissement de la vertu d'espérance, ce qui n'est pas sans en relever encore le sens et la valeur, comme en faciliter l'exercice. L'exposé de D. Morin est ici très personnel, et par son intention

historique et par sa portée spirituelle. Il voit, avec raison, dans la « vie en commun » le trait caractéristique de la pauvreté monastique comme de la vie des premiers chrétiens, tandis que postérieurement la conception des ordres mendiants visera au dénuement volontaire individuel, dans lequel même le Franciscain verra l'élément principal de sa sanctification. Il faut noter d'ailleurs que, pour être une vertu sociale plus qu'une ferveur mystique, cette pauvreté n'en a pas moins une haute valeur religieuse dans son réalisme même.

La prière liturgique, l'*Opus Dei*, selon le beau mot de S. Benoît, a sa fin propre qui est la louange divine, mais elle est aussi moyen d'union à Dieu : sûreté et simplicité de la vie spirituelle, tels sont les fruits caractéristiques de la piété liturgique. D. Morin en décrit joliment l'allure : « efflorescence naturelle d'un amour de Dieu, jeune et expansif, joint à cet autre amour des frères vivant en commun... (Elle) suppose une certaine ardeur juvénile, qui n'a point honte de se produire dans toute sa naïveté ».

Dans son chapitre sur l'*oraison*, D. Marmion renvoie pour le fond à son premier volume, et, laissant de côté ici la doctrine, il insiste sur l'attitude morale du contemplatif au cours des trois étapes de son ascension, jusqu'à l'union transformante, couronnement normal de toute vie spirituelle, « épanouissement obligé de la grâce d'adoption (chez le chrétien) comme de la vocation monastique ». On devine quelles profitables analyses l'expérience de D. Marmion nous fournit alors sur la discrétion surnaturelle du débutant vis-à-vis du Père des cieux, comme sur la familiarité filiale qu'autorise de plus en plus l'illumination purifiante de l'Esprit-Saint.

D. Morin, ici, élargit grandement son sujet, et en prend occasion pour définir la spiritualité monastique dans ses rapports avec la spiritualité moderne. On ne peut résumer ce chapitre extrêmement suggestif, net, mesuré, malgré quelques mots rudes, où est caractérisée, en face du « régime plus ou moins artificiel de l'ascétisme moderne », la spiritualité du moine, plus simple, plus naturelle, moins recherchée, mais non moins fortifiante.

Le chapitre *Discrétion et Largeur*, du même auteur, complète ces données sur l'âme bénédictine; mais il est d'une portée plus générale, renfermant, sous une forme piquante, d'utiles et fermes leçons sur quelques travers du mauvais « spirituel »,

celui chez qui le zèle amer dissout les multiples qualités naturelles et surnaturelles que suscite la discrétion : *discretio mater virtutum*. Dom Marmion, avec plus de douceur et d'onction, confirme la même doctrine, et oppose à ce *zelus amaritudinis* les manifestations du bon zèle : le respect, la patience, la promptitude à rendre service.

Le volume de D. Marmion se termine par un chapitre sur la *paix*, celui de D. Morin par deux conférences sur la *joie* et sur la *simplicité*. Ces épanouissements de la charité, de même qualité dans la vie chrétienne et dans la vie monastique, sont les fruits de l'Esprit-Saint ; ils sont, pour soi et pour les autres, la parfaite et savoureuse expression de l'amour en possession de son objet.

En cette conclusion, comme dans tout le livre, les deux exposés de D. Marmion et de D. Morin se couvrent donc à peu près complètement, D. Morin avec plus de concision, de vivacité, de psychologie aiguë, avec maintes allusions historiques fort éclairantes. — D. Marmion plus classique, plus complet, plus ample, plus paternel aussi, car, si à la lecture quelques pages de ce troisième volume semblent un peu monotones, on devine quel charme pénétrant doit avoir pour ses fils la parole abondante et profondément surnaturelle du « Père Abbé ».

Fr. M.-D. Chenu, O. P.

PÉDAGOGIE SPIRITUELLE

La *Vie Spirituelle* inaugure aujourd'hui, sous le nom de « *Pédagogie spirituelle* », une rubrique et une chronique nouvelles, dont l'importance et l'utilité ne peuvent échapper à personne.

C'est une vérité déjà rappelée ici (1) que l'épanouissement de la vie intérieure devrait normalement correspondre, dans les baptisés, à la croissance physique et au développement naturel.

Il n'en fut pas ainsi dans l'âme du Christ, qui posséda dès le premier instant de son être la plénitude de grâce qu'exigeait l'union hypostatique. Quand l'Évangile nous dit : « Jésus progressait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes », ces paroles, remarque saint Thomas (2), doivent s'entendre d'une croissance réelle en âge, mais seulement de la manifestation progressive d'une sagesse et d'une grâce parfaites dès le commencement. A l'opposé, quand le baptême n'est reçu ou la grâce recouvrée qu'à l'âge adulte, le développement des deux vies naturelle et surnaturelle ne peut être simultané. Mais lorsque, comme il arrive normalement au sein d'une société et dans les familles chrétiennes, la grâce de la régénération baptismale est presque contemporaine de la naissance corporelle, les deux croissances doivent se produire parallèlement. Le chrétien est soumis à la loi du progrès spirituel, et ce progrès actif de la vie divine infusée en lui sans sa coopération doit être continu. Le modèle parfait de cette croissance spirituelle est la très Sainte Vierge « pleine de grâce » dès l'immaculée conception, mais dont la grâce et la charité crûrent sans arrêt jusqu'à sa mort bienheureuse. Les saints, qui n'ont jamais perdu l'innocence baptismale et firent des progrès constants dès leur enfance, sont, à un degré

(1) *Vie Spirituelle*, n° 35, août 1922, p. 340.
(2) III^a P., q. 7, a. 12.

moindre mais encore très haut, l'illustration vivante de cette vérité.

Ainsi donc, en devenant homme, l'enfant devrait devenir un saint. En acquérant peu à peu la taille, les traits, la force et les qualités de l'adulte, il devrait acquérir aussi, la virilité spirituelle, la ressemblance parfaite du Christ (1). C'est une anomalie et, en rigueur de termes, une monstruosité, — combien fréquente, hélas ! — que toutes les puissances et facultés naturelles se développent et que les divines énergies du baptême ne s'accroissent pas; que des hommes possédant une culture humaine distinguée, restent, spirituellement parlant, des enfants ou des nains.

Or, de par la volonté de Dieu, nous ne dépendons pas moins, dans l'ordre du progrès spirituel, de ceux qui ont, à des titres divers, la charge de notre âme, que nous ne dépendons, dans l'ordre naturel, de nos parents. Nous recevons de ceux-ci la nourriture nécessaire à notre croissance physique, les éléments de la science humaine et tout ce qui nous est utile pour la vie du corps. De même nous recevons des parents spirituels l'enseignement de la foi, les règles de vie qui nous éclairent, les exemples et les conseils qui nous meuvent. Dans l'enfant où l'homme se forme, parents, parrains, éducateurs, professeurs, confesseurs, directeurs, pasteurs d'âmes doivent contribuer à former le Christ en secondant, par une action apostolique commencée dès l'éveil de la raison naturelle et constamment poursuivie, le travail de la grâce et l'action personnelle du Saint-Esprit. Ils ont à imiter, proportion gardée, l'apôtre Paul, souffrant, disait-il, les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que le Christ fût formé en ses disciples (2).

La science de l'éducation naturelle, qui existe, c'est clair, depuis qu'il y a des parents et des maîtres pour élever les enfants, s'est constituée en discipline indépendante et a pris, de nos jours surtout, une extension considérable. On ne remarque pas, d'ailleurs, qu'elle ait tenu toutes les promesses faites en son nom. Cela s'explique aisément parce que les hommes qui la cultivent s'inspirent trop souvent des principes d'une philosophie fausse.

Il appartient à la théologie, qui appelle au « service royal du Christ » toutes les ressources des sciences humaines, ses servantes à elle-même, de déterminer, à la lumière des vérités de

(1) Ephes., IV, 13 : « Donec occuramus omnes in unitatem fidei et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi ut jam non simus parvuli fluctuantes... »

(2) Gal., IV, 19 : « Filioli mei quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis. »

foi qui sont ses principes propres, les règles à suivre dans l'éducation spirituelle, et d'enseigner à tous les éducateurs comment ils accompliront ce devoir difficile, favoriseront, au lieu de l'entraver, l'action du Saint-Esprit dans les âmes qui leur sont confiées.

Les revues pédagogiques étrangères à la foi chrétienne laissent de côté, cela va de soi, tout ce qui concerne la formation spirituelle ou n'en offrent que d'affreux succédanés naturalistes. Même celles dont l'inspiration est catholique ne s'en occupent pas exclusivement ni parfois spécialement. Elles traitent surtout des méthodes d'enseignement.

Il est donc essentiel que les questions intéressant l'éducation spirituelle des jeunes âmes soient étudiées *ex professo*, dans une revue de théologie ascétique et mystique. Aussi pensons-nous être utiles à un grand nombre de nos lecteurs et répondre aux désirs de plusieurs en leur donnant sous cette rubrique nouvelle, des études et notes sur ces sujets; en leur faisant connaître les méthodes suivies, les efforts tentés, les résultats obtenus; en disant ce qu'ont fait, dans cet ordre, les grands éducateurs chrétiens et les saints; en rendant compte, dans cette chronique, des ouvrages, parties d'ouvrages, et articles consacrés à la *pédagogie spirituelle*.

L. L.

LES ÉTUDES ECCLÉSIASTIQUES ET LA PIÉTÉ

« Oremus... ut eorum mentes et lumine scientiae illustres, et pietatis tuae rore irriges... »
(*Pontifical*, Ordination des acolytes.)

La sainte Église, par l'organe de ses pontifes, de ses docteurs, de ses saints, insiste sans cesse sur la nécessité pour ses prêtres d'unir étroitement l'étude et la piété et de se former à la fois à la vie intérieure et à la science. Elle insère dans le code de ses lois des préceptes formels et précis à ce sujet (1). Il n'est pas un traité de formation cléricale, par un « directoire » ni un « memento » de vie sacerdotale, à l'usage des clercs séculiers ou des réguliers, qui ne rappelle ces recommandations et ne commente ces règles. Le chapitre des études et celui ou ceux qui concernent la vie spirituelle sont les éléments essentiels du règlement de tout séminaire et de tout scolasticat. Le temps de la préparation aux Saints Ordres y est partagé entre l'étude et la prière ; on ne quitte l'une que pour vaquer à l'autre. Tout y est ordonné pour favoriser le développement simultané de l'intelligence par l'acquisition des sciences, et de la volonté par la pratique des vertus chrétiennes et cléricales. Toutes les précautions sont prises ou doivent l'être pour qu'aucune occupation étrangère, incompatible avec les exigences de cette double formation intellectuelle et religieuse, ne vienne en distraire les jeunes clercs et les novices.

La piété est d'ailleurs jugée plus nécessaire encore que l'étude; mais l'étude est considérée comme si importante qu'elle absorbe la plus grande partie du temps, et que les règles religieuses prévoient assez généralement des adoucissements à leurs austérités pour permettre aux étudiants de s'y livrer avec plus de forces (2).

(1) *Codex Juris Canonici*, Tit. III, *De officiis clericorum*, can. 124 sq., 129-131 ; Tit. XII, *De ratione studiorum in religionibus clericalibus*, can. 587-591 ; Tit. XXI, *De Seminariis*, spécialement can. 1353, 1364 1367, 1371.

(2) Cf. par ex. : *Constitutiones sacr. ord. Praedicatorum*, n° 1055.

Il n'y a pas lieu ici, sous cette rubrique de pédagogie spirituelle, de traiter de l'étude en elle-même et pour elle-même : la formation à la piété seule nous intéresse directement (*in recto*). Nous voyons tout sous cet angle. Si nous parlons des études, ce ne peut être que dans leurs rapports avec la piété, en tant qu'elles la favorisent, aident à son développement; ou au contraire en tant que, mal réglées, elles sont susceptibles de lui nuire et même de la compromettre tout à fait; pour montrer qu'elles peuvent et doivent recevoir de la piété une orientation, une direction bienfaisante, ou au contraire pour signaler qu'une piété mal entendue peut devenir pour les études nécessaires un obstacle et même une cause d'abandon. Il ne s'agit donc pas ici de l'étude et de la piété considérées isolément (1), mais de leur union et de leur mutuel concours, ou, comme dit gracieusement le biographe de saint Jean de la Croix, de leur « *admirable confraternité* » (2).

Rappeler, pour en montrer le danger, les conceptions ou attitudes pratiques qui tendent plus ou moins à les séparer l'une de l'autre; analyser, pour en souligner l'insuffisance, les conceptions étroites et les attitudes encore timides qui proclament la nécessité de leur union, mais n'aboutissent en fait qu'à une juxtaposition quelque peu mécanique et matérielle, et essayer de dire, à la lumière des principes théologiques, et d'après l'exemple des docteurs et des saints, ce que doit être cette union pour être vraiment féconde et donner tous ses fruits : tels sont l'objet et le plan de l'étude que nous commençons aujourd'hui.

I. — Les études. La piété

Dans ce premier et bref article, nous ne ferons guère que *définir les termes*, ce qui n'est jamais inutile, et dire ce que

(1) C'est d'elles uniquement ou presque, qu'il est question dans des livres comme ceux de M. Hogan : *Les études du clergé*; de Mgr Mignot : *Lettres sur les Études ecclésiastiques*; de M. Bricout : *L'éducation du clergé français*. S. Ém. le cardinal Mercier, dans *A mes séminaristes*, traite exclusivement de la piété. — Le livre de Mgr Hedley : *Lex Levitarum*, dont la traduction française vient de paraître à la collection « Pax » et dont il sera rendu compte prochainement, traite et de l'étude et de la vie de piété, qui doivent toujours se trouver réunies chez les « lévites ».

(2) Jérôme de Saint-Joseph, O. C. D., *Abrégé de la vie de saint Jean de la Croix*, dans l'édition des œuvres du saint, par les Carmélites de Paris (T. II, p. 157).

nous entendons par *études* et *piété*. Qu'on nous excuse de rappeler des vérités élémentaires et très connues de tous ceux qui ont quelque familiarité avec les actes des trois derniers pontifes, ou qui ont lu seulement la lettre récente du Saint-Père au cardinal Bisleti. Mais ces vérités sont essentielles et contiennent les *principes* dont nous aurons précisément à déduire les conséquences.

Les études. — Il s'agit des études des ecclésiastiques, donc très principalement des différentes disciplines qui constituent la doctrine sacrée, ou théologie. Dans la pensée de l'Église réglant les études de ses clercs et de ses religieux, les lettres et sciences profanes sont ordonnées à la science sacrée et valent surtout dans la mesure où les vérités secondaires qu'elles étudient peuvent être utilisées par la théologie et contribuent plus ou moins indirectement à l'explication et à la défense de la vérité divine. Il convient que les futurs prêtres s'y appliquent pour autant précisément qu'elles sont orientées vers la connaissance de Dieu, qu'elles lui sont utiles, et en un certain sens nécessaires et que la reine des sciences, la théologie, en a besoin pour son service. « *Studium theologiae omnem sapientiam desiderat humanam* », disait le moine franciscain Roger Bacon.

Les études littéraires que font, au petit Séminaire, — *in inferioribus scholis seminarii*, dit le *Codex*, — ou au juvénat, les candidats au sacerdoce et à la vie religieuse doivent les préparer aussi parfaitement et aussi immédiatement que possible aux études ecclésiastiques proprement dites. C'est pourquoi le programme, tout en restant susceptible de modifications qui l'amélioreraient dans sa ligne, ne doit que le moins possible, et même ne doit aucunement subir les remaniements continuels et les réformes souvent désastreuses qu'imposent, aux programmes d'Etat, l'engouement, la mode, la tyrannie de plus en plus jalouse des préoccupations *utilitaires*. De là, la place qu'occupent nécessairement, dans les études des petits séminaires, à côté de la langue maternelle des élèves, les langues anciennes, le grec et surtout le latin, langue officielle de l'Église catholique romaine, de la liturgie et de la théologie. De là, dans l'étude du latin, la part qui doit être faite aux Pères et aux Docteurs de l'Église, à côté des auteurs païens de l'époque classique (1).

(1) *Codex Juris Canonici*, can. 1364, 2 : « Linguas praesertim latinam et patriam alumni accurate addiscant ». Cf. la lettre encyclique

De là vient aussi que l'Église, tout en tenant en très haute estime les sciences profanes et en désirant que certains de ses prêtres les approfondissent, ne veut pas que ses clercs y consacrent habituellement trop de temps, car « il suffit, dit Léon XIII, que les prêtres en connaissent assez les conclusions sommaires, afin d'être en état de résoudre les objections que les incrédules tirent de ces sciences contre la révélation » (1).

Aussi bien, le code canonique ne prescrit-il, en fait de formation scientifique, que ce qui s'impose pour la culture générale et est demandé, dans les différents pays, par les convenances de l'état clérical (2). Ordinairement, donc, et sauf indication contraire de l'obéissance religieuse et cléricale, il n'y a pas lieu pour un séminariste ou un novice, ni même pour un jeune prêtre, de s'y appliquer trop assidûment, à moins qu'il ne soit destiné à les enseigner ou qu'il ne désire approfondir l'une d'elles en vue des avantages très appréciables que procure cette culture scientifique pour l'étude de la philosophie. Encore fera-t-il sagement de ne pas s'y adonner trop tôt. Si toute spécialisation prématurée, même dans une science strictement professionnelle, est toujours dangereuse pour la formation générale, à combien plus forte raison la spécialisation, trop tôt commencée, dans une science profane, est-elle regrettable chez un prêtre dont la science professionnelle principale est et sera toujours la science sacrée, même s'il a le devoir d'état d'en apprendre d'autres et de les posséder à fond. En aucun cas, il ne doit rien distraire, au profit de cette spécialité,

« *Depuis le jour* » de Léon XIII, au clergé de France (8 sept. 1899), et la lettre « *Officioram omnium* » de Pie XI au cardinal Bisleti, préfet de la Sacrée Congrégation des Séminaires et des Études : « Nous demandons que dans les classes où grandit l'espoir du Sacerdoce, on enseigne le latin avec le soin le plus attentif pour éviter aussi cet... inconvénient de voir les élèves, quand ils passeront aux matières supérieures enseignées et étudiées en latin, incapables par ignorance de cette langue de pénétrer à fond le sens de la doctrine, comme de prendre part aux discussions scolastiques où s'aiguise si heureusement l'esprit des jeunes gens, en vue de la défense de la Vérité. » Cf. également la lettre toute récente de M^gr^ Chauvin, évêque d'Évreux, sur la *Formation des élèves dans nos séminaires*, publiée dans la *Documentation catholique* du 25 nov. 1922.

(1) Encyclique « *Depuis le jour* ».

(2) Canon 1364, § 3 : « Ea in cœteris disciplinis institutio tradatur quæ convenit communi omnium culturae et statui clericorum in regione ubi alumni sacrum ministerium exercere debent. »

du temps que l'Église lui prescrit d'employer à sa formation ecclésiastique. Lorsque cette formation sera achevée, et qu'il saura bien ce que doit savoir tout prêtre, il pourra sans dommage, en toute docilité aux directions de ses supérieurs, étudier n'importe quelle branche du savoir humain, si éloignée qu'elle soit de la théologie. Quant aux spécialisations de fantaisie, qu'aucun devoir d'obéissance n'impose, qu'aucune fonction ne justifie, elles sont difficilement, chez un prêtre, de quelque âge qu'il soit, exemptes de désordre. Les loisirs qu'il peut consacrer à l'étude seront toujours plus ou moins gaspillés, s'il les emploie par exemple à l'entomologie ou à la botanique, au lieu de les utiliser pour la théologie (1).

Après l'étude de lettres et des sciences, les futurs prêtres abordent la philosophie. Malgré sa dignité éminente, son indépendance, sa liberté, son caractère de science suprême, dans l'ordre naturel, la philosophie n'est pourtant pas, dans la pensée de l'Église, étudiée par les clercs pour elle-même, mais en vue de la théologie, cette reine plus noble dont elle est la servante, et à laquelle elle prépare les voies (2). Elle est d'ailleurs si précieuse et si nécessaire que les élèves ecclésiastiques qui devront garder constamment, dans la suite, un contact étroit avec elle, doivent d'abord lui consacrer, ainsi qu'aux sciences annexes, deux années entières au moins. Dans les ordres religieux, on lui en consacre souvent trois (3).

Enfin vient la théologie. C'est elle qui est la science propre du prêtre. Propre ne veut pas dire réservée. Son étude n'est

(1) On ne saurait trop méditer à ce sujet le passage de l'Encyclique *Pascendi*, où le Pape Pie X rappelle que l'étude des sciences profanes ne doit jamais porter préjudice à celle des sciences sacrées, et constate, avec Léon XIII, que l'ardeur excessive pour les sciences naturelles, en détournant les sciences plus hautes, est une des principales causes des erreurs modernes.

(2) C'est ce que, après un magnifique éloge de la raison naturelle, Léon XIII rappelle dans son admirable encyclique *Æterni Patris* : « La philosophie, entendue dans le vrai sens où l'ont prise les sages, a la vertu de frayer et d'aplanir en quelque façon le chemin qui mène à la foi véritable, en disposant convenablement l'esprit de ses disciples à accepter la révélation ; c'est pourquoi les anciens l'appelèrent sagement, tantôt *une institution préparatoire à la foi chrétienne*, tantôt *le prélude et l'auxiliaire du christianisme*, tantôt *le préparateur à la doctrine de l'Évangile*. » Il faut relire cette encyclique tout entière, ou au moins les pages qui suivent immédiatement ce passage.

(3) *Codex*, Can. 1365, § 1 : « Philosophiam rationalem cum affinibus disciplinis alumni per integrum saltem biennium incumbant. »

pas interdite à d'autres, tant s'en faut ! Elle leur est même recommandée, et l'on ne saurait avoir, en aucun cas, trop de bons théologiens laïques (1). Quoi qu'il en soit, l'ignorance de la théologie chez un prêtre est aussi monstreuse que celle de la médecine chez un médecin, de l'art militaire chez un général, ou, pour ne pas sortir de l'ordre surnaturel, que l'ignorance du catéchisme chez un chrétien. Ce sont pourtant toutes choses qui se voient, mais que leur fréquence, fût-elle plus grande encore, ne justifierait point.

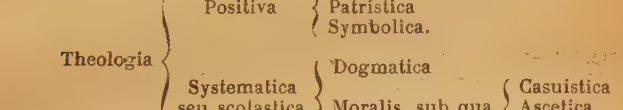
Et, par théologie, il faut entendre non pas précisément et exclusivement la théologie scolastique ou la théologie positive, la dogmatique ou la morale, mais la théologie dans toute son ampleur et dans toutes ses parties. Or, la théologie doit être à la fois positive et systématique. Positive, elle étudie les sources où sont contenues et formulées ou expliquées les vérités révélées : Saintes Écritures, symboles de foi, définitions pontificales et conciliaires, condamnations des hérésies et des erreurs, liturgies, écrits des Pères. Systématique, elle est à la fois éminemment spéculative et pratique, dogmatique et morale. Spé-

(1) Beaucoup de choses vont mal parce que des hommes, même bons chrétiens, occupent, dans une ignorance complète de la théologie et du droit ecclésiastique, des situations et des fonctions où ils auraient absolument besoin des lumières de la science sacrée, pour éviter des fautes dont l'Église et leur pays souffrent parfois très cruellement. Il est incontestable que certains hommes n'abandonnent souvent les droits de l'Église, qu'ils seraient en mesure de faire respecter, que parce qu'ils les ignorent, d'une ignorance si complète qu'elle ne s'aperçoit pas elle-même. Au reste, grâce à Dieu, un mouvement de retour aux études théologiques se dessine par besoin de piété doctrinale chez les laïques. A vrai dire, ce goût renaissant des sciences sacrées, — comme aussi des études classiques qui y préparent normalement, — se manifeste surtout dans le monde féminin. *Bien guidé*, comme il l'est en effet, on peut en espérer beaucoup. Si les femmes n'ont pas à enseigner dans l'Église, elles peuvent ailleurs répandre la doctrine et exercer l'apostolat individuel. Leur science théologique sera une lumière précieuse pour leurs maris absorbés par d'autres soucis et pour leurs enfants. La vie religieuse de celles qui se destinent au cloître n'y perdra rien : elles n'en seront que mieux préparées à suivre la tradition des grandes moniales et à imiter « l'humanisme d'une Gertrude.... et d'une Mechtilde son amie, et de ses compagnes alumnates ou moniales, dans la communauté sainte conduite par la grande abbesse Gertrude de Hackeborn — un humanisme *à l'état d'innocence* si je puis dire, nourri et protégé par la grâce et par la parfaite chasteté ». (J. Maritain, *Sainte Gertrude*, dans la *Revue des Jeunes* du 25 avril 1922.)

culative, elle expose, ordonne en une synthèse organique, défend les vérités révélées, en tire des conclusions, en dégage tout ce qu'elles contiennent virtuellement. Pratique, elle étudie l'activité humaine dans ses rapports avec la fin surnaturelle, qui est la vision de Dieu. Et comme telle, non seulement elle détermine ce qui est permis ou défendu, mais ce qui est prescrit ou simplement conseillé, ce qui est bon, meilleur, parfait. Elle étudie non seulement ce que l'homme peut faire avec la grâce, mais encore ce que, dans l'homme devenu passif sous l'action de Dieu, la grâce de l'Esprit-Saint peut accomplir; autrement dit, la théologie morale, qui n'est pas une science distincte, mais une partie de la science parfaitement une qu'est la théologie tout court, comprend, dans son unité, la casuistique, à laquelle trop souvent on la réduit, l'ascétique et la mystique (1).

« Le cours de théologie (*Cursus theologicus*) doit durer au moins quatre ans entiers. Outre la théologie dogmatique et morale, il doit comprendre surtout l'étude de la Sainte Écriture (2), de l'histoire ecclésiastique (3), du droit canoni-

(1) Sur tous ces points que nous ne faisons qu'indiquer brièvement ici, voir S. Thomas, I^a P., q. 1 : *De sacra doctrina. Qualis sit et ad quae se extendat*, surtout art. 3 et 4, avec les commentaires des grands thomistes. — Cf. P. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione, Prolegomena*, cap. I, art. II, p. 28 sqq. : *Divisio et unitas sacrae theologiae*. Il exprime clairement la très riche unité de la Théologie dans le tableau suivant :



L'apologétique n'est pas une science distincte, mais une fonction de la théologie.

Voir aussi *Vie Spirituelle*, tome V, p. 470.

(2) Sur l'étude de la sainte Écriture, voir les Encycliques *Providentissimus*, *Depuis le jour*, *Pascendi* et le décret *Lamentabili*.

(3) L'histoire ecclésiastique utilise des sources et des documents comme l'histoire profane, mais sa lumière est autre, car elle étudie dans les phases de son existence l'œuvre vivante de l'Homme-Dieu, et le sens profond des événements de la vie de l'Église, de ses luttes et de ses victoires, échappe à qui n'a pas la foi. « L'histoire de l'Église est comme un miroir où resplendit la vie de l'Église à travers

que (1), de la liturgie, de l'éloquence sacrée et du chant ecclésiastique. Il doit y avoir aussi des leçons de théologie pastorale avec exercices pratiques, surtout sur la manière de faire le catéchisme aux enfants et aux adultes, d'entendre les confessions et d'assister les mourants (2). »

Il s'agit donc, on le voit, de la théologie dans toute son ampleur et dans toutes ses parties, dans tous ses prolongements, si on peut dire, et dans les disciplines annexes qui s'éclairent à sa lumière. Ce programme d'études ecclésiastiques est assez vaste pour absorber l'activité intellectuelle des jeunes gens, même les mieux doués, pendant six ans (3). Si prompte que soit leur intelligence, si parfaites que soient les méthodes d'enseignement de leurs maîtres, ils n'auront guère que le temps de parcourir rapidement une première fois le cycle de la science sacrée : ce premier contact ne saurait leur suffire en aucun cas. La théologie doit faire les délices du prêtre toute sa vie, et l'enseignement du séminaire doit viser à lui en don-

les siècles. Bien plus encore que l'histoire civile et profane, elle démontre la souveraine liberté de Dieu et son action providentielle sur la marche des événements. Ceux qui l'étudient ne doivent jamais perdre de vue qu'elle renferme un ensemble de faits dogmatiques, qui s'imposent à la foi et qu'il n'est permis à personne de révoquer en doute. Cette idée directrice et surnaturelle qui préside aux destinées de l'Église est en même temps le flambeau qui éclaire son histoire. » « *Depuis le jour* », édition des *Questions actuelles*, t. VI, p. 101.

(1) « Theologicarum doctrinarum solidae scientiae conjungi debet Sacrorum canonum cognitio... sine qua theologia erit imperfecta et quasi manca, nec non multi errores de Romani Pontificis, episcoporum juribus ac praesertim de potestate quam Ecclesia jure proprio exercuit, pro varietate temporum forsitan serpent et paulatim invalescent. » Concile de Bourges (1868), cité par Léon XIII, qui écrit du droit canonique : « Cette science se rattache par des liens très intimes et très logiques à celle de la théologie, dont elle montre les applications pratiques à tout ce qui concerne le gouvernement de l'Église, la dispensation des choses saintes, les droits et les devoirs de ses ministres, l'usage des biens temporels, dont elle a besoin pour l'accomplissement de sa mission. » *Depuis le jour*, même édition, p. 102.

Il y a entre le droit canonique et la science profane du droit, les mêmes différences qu'entre l'histoire ecclésiastique et l'histoire profane.

Les ressources de la science juridique sont des instruments que le canoniste utilise; elles ne suffisent pas plus au canoniste que la science du chartiste ne suffit à l'historien de l'Église, ou celle de la critique texuelle à l'interprète des Livres saints.

(2) Codex, can. 1365, § 2 et 3.

(3) Bossuet y consacra dix ans (1642-1652).

ner le goût plutôt que tendre à le dispenser d'études ultérieures. C'est la pensée de Pie X (1).

C'est donc des sciences sacrées que nous nous occuperons surtout ; mais il va sans dire que les vérités qui seront rappelées ici, s'appliquent malgré la différence d'objet à toutes sortes d'études, n'y ayant pas que les ecclésiastiques qui aient le devoir d'étudier saintement et de se sanctifier dans le travail intellectuel.

*
* *

La piété. — Il nous faut définir maintenant ce que nous entendons ici sous le nom de *piété*. Nous ne voulons pas désigner par ce mot la vertu morale de piété (acquise ou infuse), cette partie potentielle de la vertu de justice qui nous fait rendre nos devoirs à nos parents selon la chair. (Cf. S. Thomas, IIª IIæ, q. 101.)

Nous ne prenons pas davantage le mot dans le sens de *vertu infuse de religion* qu'il revêt très souvent, et qui est, d'après saint Augustin, son sens originel, ni dans le sens de miséricorde envers le prochain qui est, d'après saint Augustin encore, son acception populaire (2). Enfin, il ne désigne pas exclusivement le don de *piété*, cet instinct surnaturel qui nous dispose à rendre à Dieu, sous la notion de son Esprit-Saint, le culte que nous lui devons comme à notre Père, et à voir en tous les hommes ses enfants, en toutes choses sa propriété (3), ou, comme dit le P. Lallemant, cette « disposition habituelle que

(1) Encyclique *Pascendi*. Pie X dit aux évêques : « Theologiae studium... VV. FF., ita provehite, ut illius existimatione magnoque amore imbuantur, illudque semper pro deliciis habeant. »

(2) *De Civitate Dei*, lib. X, cap. 1 : « *Pietas* quoque proprie Dei cultus intelligi solet quam Graeci εὐσέβειαν vocant. Haec tamen et erga parentes officiose haberi dicitur. More autem vulgi hoc nomen etiam in operibus misericordiae frequentatur, quod ideo arbitror evenisse quia haec fieri praecipue Deus mandat, eaque sibi pro sacrificiis vel prae sacrificiis placere testatur. »

La religion peut être appelée *piété*, car elle est éminemment ce qu'est la *piété* à l'égard des parents : « Per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut et Deus excellenter dicitur pater noster » (S. Thomas, IIª IIæ, q. 101, a. 3, ad 2). Jean de Saint-Thomas (*Curs. Theol.*, t. VI, Disp. XVIII, art. VI, nº X) cite dans ce sens *III Sent. Dist. XXIV*, q. 3, a. 2, qª 2, où le saint Docteur, dit-il, « distinguit pietatis donum a pietate virtute quae reddit cultum Deo, quae utique est religio infusa quae respicit Deum ut auctorem gratiae et sic etiam pietas appellari potest ».

(3) S. Thomas, Iª IIæ, q. 121, art. 1. Cf. le commentaire de Cajétan.

le Saint-Esprit met dans l'âme pour exciter à une affection filiale envers Dieu »,... qui « nous donne un respect amoureux pour l'Écriture Sainte, un esprit d'enfant pour nos supérieurs,... un esprit de frère pour nos égaux, des entrailles de compassion pour ceux qui sont dans le besoin et dans les peines (1) ».

Nous prenons ici le mot *piété* dans le sens le plus compréhensif et le plus vaste de vie intérieure, de vie d'oraison, de perfection spirituelle, de sainteté. Ce sens, qui est d'ailleurs le plus usuel, est parfaitement légitime. Certes, la piété filiale, la piété-religion, la piété-miséricorde sont des vertus spéciales (2). Si notre âme est comme une lyre que la grâce fait vibrer, elles ne sont chacune qu'une corde. Le don de piété lui-même, si riche qu'il soit, si étendue que soit son action, n'est qu'une des sept dispositions que l'Esprit-Saint dépose en nous avec les vertus infuses qui sont comme le cortège de la grâce. Le mot *piété*, en ses divers sens *stricts*, ne peut donc être synonyme de toute sainteté.

Mais les vertus sont étroitement connexes (3). La charité apporte avec elle toutes les vertus infuses, théologales et morales, et ne peut pas subsister sans elles (4). La foi et l'espérance peuvent bien subsister sans la charité, mais elles ne méritent pas alors, à proprement parler, le nom de vertu (5). Les vertus morales acquises sont unies dans la prudence, sans laquelle elles ne sauraient être, et qui ne saurait être sans elles ; les vertus morales infuses sont unies dans la charité, dont elles dépendent, et dans la prudence surnaturelle, avec laquelle elles sont dans le même rapport que les vertus acquises à la prudence acquise (6). Ainsi, quiconque possède une vertu possède toutes les autres, et n'importe quel vice qui détruit l'une corrompt aussi les autres.

Et, pareillement, les dons sont connexes et inséparablement groupés. « Tout de même, dit saint Thomas, que les vertus

(1) *La Doctrine spirituelle*, 5e Principe, chap. IV, art. 5.

(2) Disons, avec plus de précision, que la piété envers les parents et la piété-religion sont les parties potentielles de la vertu de justice ; la piété-miséricorde est partie potentielle de la charité.

(3) Ia IIae, q. 64.

(4) Ibid., art. 3 et 5.

(5) Ibid., art. 4 : « Fides et spes possunt esse sine caritate : sed, sine caritate, proprie loquendo, *virtutes non sunt.* »

(6) Ibid., art. 1 et 2.

morales sont unies ensemble dans la prudence, ainsi les dons de l'Esprit-Saint, sont liés les uns aux autres dans la charité : en sorte que celui qui a la charité possède tous les dons de l'Esprit-Saint, et qu'aucun d'eux ne peut être possédé sans la charité (1). »

On comprend dès lors, en vertu de cette étroite parenté et connexion des vertus et des dons, qu'on puisse appeler la perfection et la sainteté du nom de l'un quelconque de ces dons ou d'une de ces vertus. C'est ce dont l'Écriture et les auteurs spirituels nous donnent de très nombreux exemples. C'est la plus justifiée des synechdoques. Elle l'est particulièrement en ce qui concerne la *piété*. La piété prise au sens de *religion* est la plus haute des vertus morales et prend rang immédiatement après la charité, l'espérance et la foi (2). La prière, l'adoration, la louange, le sacrifice, par lesquels l'âme exprime à Dieu sa charité et qui jouent dans la marche vers la perfection un rôle si important, sont ses actes propres. Prise au sens de *miséricorde* elle appartient essentiellement à l'ordre de la charité, la plus haute des vertus théologales et la seule qui subsiste dans la gloire : « *Major autem caritas* ». De plus, comme l'explique saint Thomas (3), la miséricorde, consistant à subvenir à la misère et à la pauvreté d'autrui, est la vertu propre au supérieur. En Dieu, elle est celle qui manifeste le plus sa toute-puissance. Aussi est-elle, en un certain sens, la plus haute des vertus qui regardent le prochain.

De même est-il aisé de comprendre que le nom du don qui nous établit avec Dieu en d'affectueux rapports de fils à Père, et avec le prochain en des relations toutes fraternelles, soit particulièrement apte à désigner toute perfection et toute sainteté, car le premier devoir des fils envers leur Père est l'amour, et l'amour de Dieu et du prochain est toute la loi : « *In his duobus mandatis pendet universa lex et prophetae* (4). »

(1) I^a II^{ae}, q. 68, art. 5.

(2) II^a II^{ae}, q. 81, art. 6. Son objet étant le *culte* de Dieu, elle atteint Dieu en quelque manière, sans pouvoir cependant s'égaler aux vertus théologales qui atteignent Dieu en lui-même, immédiatement. Cf. *Salmanticenses*, t. VI, « Arbor praedic. virtutum », p. 450, n° 60.

(3) II^a II^{ae}, q. 30, art. 4.

(4) Les mots de religion et de sainteté ont eu eux aussi une fortune analogue et ont reçu dans l'usage courant une signification beaucoup plus large que leur signification originelle. C'est pour la *sainteté* que

Il semble bien au reste que saint Paul donne au mot ce sens large, au moins dans ses épîtres pastorales, où précisément il rappelle à ses disciples Timothée et Tite, la nécessité d'unir à une doctrine saine une sainte vie : « *Exerce-toi à la piété...* » (I Tim. IV, 7). « *La piété est utile à tout...* » (I Tim. IV, 8). « *Si quelqu'un donne un autre enseignement et n'adhère pas aux salutaires paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ et à la doctrine qui est conforme à la piété, c'est un orgueilleux...* » (I Tim. VI, 3.) « *Pour toi, homme de Dieu, fuis ces désirs, recherche au contraire la justice, la piété, la foi...* » (I Tim, VI, 11) (1).

Nous pourrons, maintenant, aborder le problème proprement dit de l'union de l'étude et de la piété. — Dans un prochain article, nous dirons comment l'étude insuffisamment réglée par la vertu morale de « *studiosité* » et viciée par la « *curiosité* » peut compromettre la piété et mettre obstacle à la sainteté, ce qu'elle exige de pureté d'intention pour être tout à fait « selon la piété ».

La Rochelle. — Grand Séminaire.

LÉOPOLD LAVAUD.

cette extension de sens s'explique le mieux, car, « tout en étant par essence une vertu spéciale et s'identifiant en quelque façon avec la vertu de religion, elle a cependant un caractère de généralité en ce sens qu'elle ordonne au bien divin, en les commandant (per imperium) tous les actes des vertus » (S. Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 81, art. 8.)

(1) C'est au moins l'avis de Nicolas Goran, auteur du commentaire des épîtres canoniques attribué à saint Thomas : « Pietas est quaestus... *Et hoc consistit in duobus. In uno principaliter, scilicet pietate, quae ordinat alia in Deum et proximum, et haec sunt virtutes et dona gratiae* » (in hunc locum). C'est aussi l'avis de Van Steenkiste : « *Pietas... id est verus et rectus Dei cultus qui universae vitae sanctitatem complectitur* » (In I ad. Timoth. IV, 7).

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † FELIX, episc. Forojul.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne).